

علي شريعتي

ثـالوث العرفان والمساواة والحرية

و

100000000......

(واحِدٌ وأمامَه أصْفارٌ إلى ما لا نهاية)

دراسات
Studies

ترجمة وتقديم:
حسن الصراف

حيدري
الرافدين

ثالوث
العرفان والمساواة والحريّة



ثالوث
العرفان والمساواة والحريّة
trinity
Gratitude، equality and freedom

د. علي شريعتي

ترجمة وتقديم: حسن الصراف

الطبعة الأولى، بيروت/ لبنان، 2017
First Edition, Beirut/Lebanon, 2017



لبنان ـ بيروت / الحمرا
تلفون: 683 345 1 961+ / 541980 1 961+

daralrafidain@yahoo.com
info@daralrafidain.com
www.daralrafidain.com
dar alrafidain
Dar.alrafidain
DAR ALRAFIDAIN@maassourati

ISBN: 978- 1- 77322- 070- 3

د. علي شريعتي

ثالوث
العرفان والمساواة والحريّة

ترجمة وتقديم

حسن الصراف



www.daralrafidain.com

مقدّمة المترجم

إنْ شئنا البحث عن المخاطَب الرئيس لنصوص علي شريعتي وخطاباته فقد نجد الأوساط الشبابية في مقدّمة المَعنيين بهذه النصوص. ولا شكَّ في أنّ النص الموجَّه للشباب والناشئة يُفترَض أنْ يكون سهلاً سلساً بعيداً عن التعقيد والغموض والمصطلحات الفلسفيّة التي يجيد استعمالها المتخصصون في الأوساط الأكاديمية. إنّ المفكّر والمثقف عندما يخاطب أوساطاً غير آكاديميّة لا يمكن أنْ نطالبه بتقديم نصّ كالنصوص الفلسفيّة النخبوية، بل الأجدر هو أنْ نستثمر سَعيه في مخاطبة الشباب ونطوّره ونُنمّيه، وأنْ نبحث عن المشروع الذي يطرحه ونستدعيه للنقاش.

يقدّم شريعتي في مقاله المعنوَن (العرفان، المساواة، الحريّة) بلُغةٍ ميسّرةٍ النواة الأولى لمشروعٍ فكريّ كان يُراد له الانتشار والتطوّر لو سمحت الأقدار. بالإطلاع على سائر نصوص

شريعتي التي يكمّل بعضها الآخر، نجده قد عدّ للإنسان بُعْدَين متفاوتَين: فثمّة بُعْد إلهيّ وآخَر يميل للرذيلة. وأكّد في مواضع أخرى من نصوصه التي تدرس فلسفة التاريخ والإنسان بأنّ هذين البُعْدَين تبلورا اجتماعيّاً في هابيل وقابيل، ولشخصيّة قابيل ثلاثة جوانب: المال والسلطة والخداع. لقد مثّل هذا الثالوث في الحياة الاجتماعية أحد أهم المحاور في هموم شريعتي وآلامه وقلقه، وقد تجسّدت حسب تعبيره في الاستثمار والاستعمار والاستبداد. يقدّم شريعتي ثالوث «العرفان والمساواة والحريّة» ليقابل به الثالوث آنف الذكر ليقوّضه.

يقدّم شريعتي في هذا النص ـ الذي كان خطاباً ألقاه في السنوات الأخيرة من حياته ـ تصوّراً واسعاً عن الدين والعرفان، ويقدّم مقاربةً لافتة للنظريّة الاشتراكيّة والنظرية الوجوديّة ويستخرج منها المشتركات الفكريّة المتجذّرة في كلّ من هذه المدارس، وليبلور بعد ذلك مشروعه الجدير بالاهتمام، متجاوزاً بذلك آفاق الايديولوجيا ومحلّقاً في سماء أنطولوجية من دون أن يتنكّر للجانب المادّي والاجتماعي للذات البشريّة.

النصّ الثاني:

يلي مقالة «العرفان والمساواة والحريّة» في هذا الكتاب

نصٌّ قصصيٌّ خصّه شريعتي بالطفولة، ونوّه قبل سرده بأنّه مجرد تمرين للبدء بمخاطبة الأطفال بالقضايا الفكريّة والمصيريّة، وقد ضمّن في نصّه البسيط هذا قراءة مميزة وملفتة عن «التوحيد»، مقدّماً خطاباً قد يمكن اعتماده في أدب الطفولة كما أراد شريعتي ذلك.

وقد سبق هذين النصَّين مقالٌ بَحثُ فيه التوجهات النقديّة لفكر شريعتي مسلّطاً الضوء على العلاقة الجدليّة بين المنظور الايديولوجي الذي قصده شريعتي والمنظور الأنطولوجي الذي اعتمده نقّاده عند دراسة فكره ونقده.

حسن الصراف

((علي شريعتي ونقّاده، جدلية الايديولوجيا والأنطولوجيا))

بقلم المترجم[1]

يُعَد علي شريعتي شخصيةً جدليةً على مستوى الفكر، إذ خضع ـ في حياته وبعد وفاته ـ لشفرة النقد المُشَرّحة؛ فانتقده رجال الدين والمثقفون الدينيون والليبراليون والماركسيون، كلٌّ بحسب قراءته له وموقفه منه. وهذا دليل على المكانة المرموقة التي تبوّأها في الحركة الفكرية والتنويرية في المجتمع الإيراني والإسلامي؛ فعلى الرغم من رحيله منذ أكثر من خمسة وثلاثين عاماً، وعلى الرغم من عمره القصير، فإنّه لمْ يزل حاضراً في ذاكرة المجتمع، وتُتداول أقواله وآراؤه ونظرياته في الأوساط

(1) نشر هذا المقال لأوّل مرّة في مجلة الكوفة الدولية (KUFA REVIEW) العدد العاشر، ردّاً على مقال الدكتور عبدالجبار الرفاعي المنشور في العدد التاسع من المجلة ذاتها المعنون (المثقف الرسولي علي شريعتي ترحيل الدين من الانطولوجيا إلى الايديولوجيا)

الأكاديمية والإعلامية والتربوية، ولم تنفكَّ الساحة الثقافية تشعر بثقل حضوره.

يقصد هذا البحث رصد الانتقادات الموجهة لفكر علي شريعتي، ومن ثَمَّ الوقوف على أهمّ محور من محاور هذه الدراسات النقدية التي ما تزال تبدو شائكة في وقتنا الحاضر، ألا وهي أدلجة الدين واستعماله في إطارٍ ثوري. سيتساءل البحث في هذا المضمار عن الاتجاه الإيديولوجي في الفكر السياسي الإسلامي، هل يؤدي بالضرورة إلى التطرف؟ وهل يوجد اتجاه ثوري أو إيديولوجي يحاور الآخر ليتوافق مع مبادئ الحرية والديمقراطية التي أقرّتها المجتمعات البشرية الحديثة؟ أو هناك تنافرٌ بين التعددية والفكر الثوري؟ كيف يمكن قبول الآخر من دون جلد الذات؟ أو كيف يمكن العودة إلى الذات من دون إقصاء الآخر؟ يتطلب البحث عن أجوبة لهذه الأسئلة قراءة نصوص شريعتي والإحاطة بكل جوانبها، لاسيما أنّ شريعتي لم يكن مفكّراً اعتيادياً ذا بعْدٍ واحد، إذ يصعب تصنيفه والإحاطة بكل جوانب مشروعه؛ فإنّه مفكّرٌ يشعر بآلام مجتمعه وجيله، إذ نطق ببسالة ومضى في مشروعه وقال ما صعب على الآخرين قوله. إذن لقراءة شريعتي لا بدّ من اعتماد نهجٍ مُتقنٍ للقراءة، يلحظ جوانب حياته وهمومه واهتماماته ونصوصه كلها،

وهذا ما سيحاول البحث بيانه أو كشفه بعد سرد الاتجاهات النقدية لآراء شريعتي ونصوصه.

المبحث الأول: الاتجاهات النقدية لآراء علي شريعتي ونصوصه:

إنّ أبرز نقّاد علي شريعتي لا يخرجون عن أربعة أصناف، فإمّا هم من رجال الدين أو هم من المقربين من الحكومة البهلوية أو هم من المثقفين ذوي الميول الماركسية أو هم من المثقفين الدينيين. وغالب الانتقادات الجادّة والعِلميّة، كما سيبيّن البحث، نجدها لدى الصنف الرابع من النقاد، ولاسيما إذا عرفنا أنّ الأصناف الثلاثة الأولى لم تنقده إلّا لأسباب سياسيّة أو شخصيّة، إذ إنّ أغلب مواقف رجال الدين المناوئة لمحاضرات علي شريعتي في حسينية الإرشاد[1] كانت تعتمد أغراضاً سياسية أو اجتماعية خاصة، أكثر من كونها علميّة وموضوعية. وفي الوقت نفسه كان نظام الشاه يرى شريعتي عاملاً في نهضة الشباب وإيقاظهم وحشدهم ضد السلطة، فعَدَّ الغرض من برنامجه هو تنشئة «عرفاء جهاديين». ومن جانب آخر كان الماركسيون يرون

(1) المكان الذي ألقى فيها شريعتي أشهر محاضراته. احتضنت هذه الحسينية كثيراً من الخطباء ومفكري الثورة الإيرانية من أمثال مرتضى مطهري ومحمد مفتح ومهدي بازركان.

فكره رجعياً ومشوِّهاً لنظرية صراع الطبقات[1]، وبين كل هؤلاء كان علي شريعتي أشبه بديكٍ يجب ذبحه بسبب صياحه الذي يرفعه في غير توقيته.[2]

1. رجال الدين:

واجه شريعتي انتقادات شديدة اللهجة من طبقة رجال الدين طوال حياته، وكانت غالب هذه الانتقادات تتمحور حول قضايا دينية وعقائدية بحتة، تُطْلَق من على المنابر لعوام الناس. على أنّ انتقادات رجال الدين لم تقتصر كُليّاً على اعتماد الشعبوية والحجاج الجماهيري، بل حاول بعض رجال الدين اعتماد محاور علمية في نقده، لذا يميز البحث بهذا الصدد بين صنفين من رجال الدين المنتقدين لشريعتي:

أ. رجال الدين التقليديين:

وصلتْ انتقادات رجال الدين إلى أوجها بعد محاضرات شريعتي في حسينية الإرشاد بطهران، لاسيما بعد محاضرة

(1) ظ: بوران شريعت رضوی، طرحی از یک زندگی نقدها ونظرها، چ: سوم، انتشارات چاپخش، تهران، ص173.

(2) إنّ للديك الذي يرفع صوته في غير توقيته دلالة رمزية يستعملها شريعتي في كثير من كتاباته مثل كتابه (الصحراء).

«التشيع العلوي والتشيع الصفوي» ومحاضرة «أبي، أمي، نحن متهمون».[1] بعد هذه المحاضرات شرع رجال الدين في المجالس العامة في المساجد والحسينيات بحشد الرأي العام ضد شريعتي،[2] ونُشرت بهذا الصدد كثير من البيانات والفتاوى من قبل مراجع التقليد.[3]

يُقسّم «علي رهنما» مؤلف كتاب سيرة علي شريعتي السياسية،

(1) إنّ غالب مؤلفات شريعتي المطبوعة هي عبارة عن محاضرات قام مجموعة من طلابه وأصدقائه بتدوينها اعتماداً على أشرطة التسجيل الصوتي ونشرها على شكل كراسات وكتب.

(2) كان غالب رجال الدين المنتقدين لشريعتي يحاولون دحض ما أسموه بالخطاب السنّي المناهض للتشيع الذي يقدمه شريعتي، ومن أجل ذلك سمّوا أنفسهم بالولائيين. كان في مقدمة هؤلاء السيد إبراهيم ميلاني وهو أحد أصدقاء شريعتي القدامى في مشهد، إذ كان خطيباً وواعظاً معروفاً في مساجد مشهد وطهران، وكذلك الخطيب الشيخ قاسم إسلامي والخطيب الشيخ محمد علي أنصاري والخطيب حسين روشنی وإبراهيم أنصارى زنجانى. كان لهؤلاء الخمسة الأثر الكبير في نشر البيانات والمقالات ضد شريعتي خلال المدة بين عام1971 إلى 1976م. وانضم إليهم لاحقاً أحد أشهر الخطباء في الستينات والسبعينات وهو الخطيب الشيخ أحمد كافي، إذ اتهم الأخير علي شريعتي بالتسنّن والاستهزاء بالأصول والمبادئ العقائدية وإضعاف عقيدة المسلمين. وثمة خطيب شهير آخر يدعى الحاج أشرف كاشاني تهجم على الشخصيات التي اتخذها شريعتي أسوة له، إذ عبّر عن أبي ذر الغفاري باللص وقاطع طريق وأعلن في إحدى محاضراته الحرب على شريعتي. ظ: علي رهنما، مسلماني در جستجوى ناكجا آباد زندگينامه سياسى على شريعتى، ترجمه كيومرث قرقلو، انتشارات گام نو، ج1، 1381ش(2002م)، ص382 و383.

(3) أحصت بوران شريعت رضوي غالب هذه الفتاوى والبيانات وأوردت صوراً منها في كتابها (طرحى از يک زندگى) مصدر سابق.

مواقف رجال الدين المناوئة لآراء شريعتي على ثلاث مراحل: «بدأت المرحلة الأولى على يد فريق متناسق من رجال الدين الشعبيين عُرفوا لاحقاً بـ«مناوئي علي شريعتي العشرة»، فيما بدأت المرحلة الثانية على يد مجموعة من رجال الدين البارزين في حوزة قم، إذ نشروا انتقاداتهم لشريعتي في مجلة «درسهايى از مكتب اسلام: دروس حول المدرسة الإسلامية». أما المرحلة الثالثة فقد بدأت بصدور الفتاوى من قبل مراجع الدين. صدرت أول فتوى في شهر آب من عام (1971م) واستمرت حتّى بعد وفاة شريعتي».[1]

ب. رجال الدين الجُدُد:

ينتمي لهذا التيار النقدي مجموعة من رجال الدين المثقفين، انضمّوا إلى حلقة بحثيّة ونِقاشيّة أرسى قواعدها مرتضى مطهري، وقسْمٌ آخرَ منهم شرعوا بنشاطهم العلمي والفكري في مدرسة حقّاني العلمية، تزعّمهم «الشيخ محمد تقي مصباح يزدي» المختص بالفلسفة الإسلامية والغربية.

(1) ظ: على رهنما، مصدر سابق، ص382.

تيار مدرسة حقاني:

أُسّست هذه المدرسة في مدينة قم في بداية الستينات من القرن الماضي، وبدَعْمٍ من المرجع الديني «السيد هادي الميلاني»، وكان السيد «محمد حسين بهشتي» يشرف على إدراتها. انقسم أساتذة هذه المدرسة وطلابها بإزاء علي شريعتي على فريقين: أحدهما مخالف والآخر مؤيد. كان الشيخ «محمد تقي مصباح يزدي» يتزعّم المخالفين، فيما تزعم المؤيدين «السيد محمد حسين بهشتي». كانت إحدى أهم المحاور العقائدية المطروحة من قبل شريعتي والتي أكد الشيخ مصباح يزدي على نقدها هي قضية خاتمية الرسل. كان مصباح يزدي يرى أنّ شريعتي يعتقد بأنّ الوحي لم ينقطع وأن الرسالات السماوية لم تنتهِ بنبيِّ الإسلام (صلى الله عليه وآله) وأن الوحي مستمر إلى الآن، في حين كان السيد محمد حسين بهشتي يؤكد عدم وجود مثل هذا الرأي في أفكار شريعتي، بل إنّه يرى في العقل بديلاً عن الوحي الذي انقطع بعد رحيل النبي (صلى الله عليه وآله).[1]

(1) ظ: قاسم ياحسيني، شريعتى آن گونه كه من شناختم، نشر نگاه امروز، ج1، 1380ش(2001م)، ص 81 و82.

تيار مرتضى مطهري:

كان مرتضى مطهري مع زملائه من رجال الدين يتوخّون تقديم صورة إيجابية وتنويرية من الدين، فبدلاً من الاكتفاء بإقامة مجالس العزاء بادروا إلى إقامة جلسات بحثية ونِقاشيّة، طرحوا من خلالها كثيراً من القضايا المعاصرة. كان أعضاء هذا التيار يجتمعون في حسينية الإرشاد حول مرتضى مطهري ويديرون النشاطات العلمية والثقافية المُقامة في الحسينية. ولكن بعد أن صعد نجم شريعتي واشتهرت محاضراته في الحسينية وبعد أن شرع بانتقاداته الشديدة لرجال الدين وسطوتهم على وعي الناس عامة، حاول جماعة مطهري التقليل من أهمية شريعتي وخفض صوته، ولاسيما أنّ مطهري كان يتوخى أنْ يكون المشرف الوحيد على اختيار خطباء الحسينية ليتمكّن من إقصاء من له أفكار وآراء مخالفة لأفكاره.[1]

إنّ طبيعة العلاقة بين شريعتي ومطهري تفصحُ عن تيارين فكريين في المجتمع المتدين الإيراني. التيار الأول يقرأ الدين بوجوهه وأعلامه، وهو ما أطلق عليه شريعتي (الإسلام الثقافي).

(1) رسول جعفريان، جريانها وجنبشهاى مذهبى سياسى ايران (1320 ـ 1357)، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامى، چ2، 1381ش(2002م). ص 288

هذه القراءة التي تخصّص بها مطهري هي من الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا، والمتكلمين من أمثال فخر الدين الرازي والغزالي، وكذلك الفقهاء من أمثال الشيخ الطوسي والشيخ الأنصاري، والمحدثين من أمثال الكُليني والعلامة المجلسي. أما القراءة التي تخصّص بها شريعتي فإنّها تسعى لأدلجة الإسلام وتعد رموزه من أمثال رسول الله (صلى الله عليه وآله) والإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) والإمام الحسين (عليه السلام) وأبي ذر الغفاري مجاهدين ومناضلين، وترنو إلى إسلامٍ محرِّرٍ وباعثٍ للحياة، تكون غايته إيجاد التغيير في الإنسان والمجتمع وهدايته نحو النمو والكمال.[1] هذا التفاوت بين القراءتين أنتج انتقادات مستمرة وشديدة اللهجة في بعض المَواطن، وجّهها مطهري لشريعتي، إذ تمحورت حول النقاط الآتية:

- رفْضُ انتقادات شريعتي لرجال الدين.
- رفْضُ انتقادات شريعتي للخواجة نصير الدين الطوسي والعلامة المجلسي.
- رفْضُ قراءة شريعتي لقضيّة الإمامة.

(1) ظ: بوران شريعت رضوى، مصدر سابق، ص278.

ـ رفْضُ تأكيد شريعتي على المثقف بدلاً من رجل الدين.

ـ رفْضُ نظرية شريعتي الداعية إلى إسلام من دون رجال الدين وعَدِّها نظرية استعمارية.[1]

ـ رفْضُ العديد من أطروحات شريعتي من قبيل: دين ضد الدين.

ـ رفْضُ قراءة شريعتي للماركسية: كان شريعتي يَعدُّ الماركسية منافسةً للإسلام وليست عدوةً له، وحدد أعداء الدين في الاستعمار الغربي وأعوانه في الأنظمة السياسية ودعا إلى عدم إهدار الجهد والوقت في محاربة الماركسية وغضّ البصر عن العدو الحقيقي (الاستعمار). في حين كان مطهري يرفض هذه القراءة ويرى أنّ المنافسة لا تعني بالضرورة وجود اختلاف بين الطرفين، في حين أنّ الإسلام والماركسية متفاوتان ومتخالفان.[2]

إنّ الخلاف الفكري بين شريعتي ومطهري تطور لاحقاً ليصبح خلافاً شخصيّاً في كثير من جوانبه واستمر حتّى بعد وفاة شريعتي[3]، لهذا بادر مطهري إلى كتابة رسالة طويلة إلى

---

(1) دعا عبدالكريم سروش إلى هذا الأمر في محاضرة بعنوان (اسلام من دون رجال دين).

(2) شريعتى به روايت اسناد ساواک، تدوين مركز اسناد انقلاب اسلامى، ج1، 1378ش (1999م)، ص543

(3) ذكرت زوج شريعتي تفاصيل هذا الخلاف وأسبابه وحيثياته في الجزء الثاني من كتابها (طرحى از يک زندگى)، مصدر سابق.

السيد الخميني الذي كان مُبْعداً في حينها عن إيران، شكا فيها من شريعتي وممّا فعله بعقول الشباب وتهجّمه على رجال الدين واستشهد في هذه الرسالة ببيتٍ من الشعر ليصف عدم اكتراث الشباب وجمهور المثقفين به بسبب شهرة شريعتي، إذ قال: إنّي أجدُ حالي في بيتٍ أورده الخواجه نصير الدين الطوسي في نهاية (شرح الإشارات)، إذ أنشد قائلاً: لمّا أبحثُ عمّا حولي، أجد الآخرين محبساً وأنا الخاتم![1]

إنّ الحديث عن مثل هذه الخلافات خارج عن إطار البحث، وتكفي الإشارة هنا إلى أنّ غالب الانتقادات من شريعتي كانت بسبب الاختلاف في القراءات وسوء تأويل كلامه، وقسم آخر منه كان بسبب خلافات شخصية، والسبب الأخير كان حافزاً رئيساً للبحث عن هفوات شريعتي وأخطائه أو حتّى تخطئته حتّى وصل الأمر إلى تحريم تداول كتبه لِما فيها من أخطاء جسيمة وتطاول على رموزٍ دينية.

إنّ هذه الأجواء المشحونة والمتأزمة ضدّ شريعتي وأفكاره جعلتْه يُصرّح في أكثر من موقف عن احتمال وجود الأخطاء العلمية والتاريخية في كتاباته ومحاضراته، وطالبَ الجميع بعدم

(1) شريعتى آن گونه كه من شناختم، مصدر سابق، ص72، والبيت الشعري الفارسي هو كالآتي: (به گرداگرد خود چندانكه بينم / بَلا انگشتريّ ومن نگينم)

الاعتماد التّام على أقواله، وقد برز موقفه من مؤلفاته في وصيته للشيخ محمد رضا حكيمي[1]، إذ طلب منه تصحيح الأخطاء العلميّة والتاريخية الواردة في مؤلفاته.[2] إذا عرفنا من هو حكيمي سنعرف مدى دقّة شريعتي في اختيار مُصحّح كتبه، فإنه ينتمي إلى تيار عُرفَ بالمدرسة التفكيكية التي تتمحور حول إحياء التفكير النصوصي الحديثي، وتناهض التفكير العقلاني في الإسلام وتنشدُ غربلة ميراث الوحي والنبوة وتفكيكه، الذي عبّرت عنه مدرسة أهل البيت، من العناصر الوافدة من أثينا والإسكندرية وفارس القديمة.[3] إنّ رجلاً كحكيمي بانتمائه الفكري والعقائدي لا يُمكن أنْ يجامل أو يتّخذ طرف الحياد إزاء كلّ تلك الفتاوى والآراء المضادة، فالمدرسة الفكرية التي بلور ملامحها في كتابه مدرسة التفكيك لا تدعُ أيَّ تيارٍ فلسفيٍ إسلاميٍ ولا أيّ مدرسةٍ كلاميةٍ إلّا وأخضعتها للميزان القائل بأصالة ميراث الوحي والنّبوة وأهل البيت. لذلك طلب شريعتي من شخص مثل هذا الرجل أن

(1) الشيخ محمد رضا حكيمي (1354 هـ - حتّى الآن). رجل دين ومفكّر شيعي إيراني، ومن منظري المدرسة التفكيكيَّة التي تؤمن بفصل الدين عن الفلسفة والعرفان، وهو أول من صاغ مصطلح المدرسة التفكيكيَّة للتعبير عن ذلك.

(2) أوردت زوج شريعتي التفاصيل الكاملة عن وصية شريعتي لحكيمي وما آل إليه تطبيق هذه الوصية. ظ: طرحى از يک زندگى، مصدر سابق، ص377 ـ 388.

(3) عبدالجبار الرفاعي، «المثقف الرسولي علي شريعتي»، مجلة الكوفة الدولية، س2: ع9، 2015. ص178.

يكونَ الفيْصل في تشذيب آرائه.[1] بعد وفاة شريعتي طلبتْ عائلته من حكيمي الشروع بما وصّاه به شريعتي، وبعد سنوات عِدّة قال حكيمي للدكتور إحسان (نجْلُ شريعتي)، «إذا أردتم أنْ تنقلوا عنّي رأياً بخصوص مؤلفات الدكتور شريعتي، اذكروا هذه العبارة: قال حكيمي إنّي لمْ أجد خطأً جسيماً في مؤلفات شريعتي يُسيء إلى صيته أو يجعل منه هزيل العقيدة والإيمان».[2]

2. انتقادات المقرّبين من الحكومة البهلوية:

أثّرت أجهزة المخابرات القمعيّة التابعة لنظام الشاه على حياة شريعتي الشخصية، فلطالما كان شريعتي تحت المراقبة واعتُقل أكثر من مرّة، وكان النظام يرى فيه مفكّراً وخطيباً مناهضاً يُسبّب لها المشاكل ويُحرّض الشباب ضِدّها، وكانت هذه المُشكلة من أهم الأسباب التي منعتْ شريعتي من بلورة مشروعه وتأليف المزيد من النصوص العلمية المحكّمة. يقول الدكتور إحسان بهذا الصدد: «بعد الإفراج عن والدي كان يسهر الليل للقراءة والكتابة. أذكرُ في إحدى الليالي دُقّ جرس البيت. عندها جمعنا كل ما كتبه الوالد ورميناه في بيت جارنا كي لا يحصل رجال

(1) للاطلاع على النص الكامل لوصية شريعتي لحكيمي، ظ: طرحى از يک زندگى، مصدر سابق، ص385 ـ 388.
(2) م.ن، ص 384.

السافاك على شيء. كان الوالد يكتب في مثل هذه الظروف، فلم يكن في بنسلفانيا مثلاً لتكون كل المصادر في متناول يده وليراجع الكتاب الذي يحتاجه».[1]

لمّا اشتهر شريعتي في الأوساط العلمية بَرَزَتْ بعض الأقلام المأجورة والتابعة لنظام الشاه لتقابله على الصعيد الأكاديمي والثقافي، إلى جانب ملاحقته من المخابرات ومحاولة تشويه سمعته بطرق شتّى بحجّة النقد العلمي. كان الدكتور إحسان نراقي أحد أبرز هؤلاء النقّاد، إذ عُرِفَ عنه اتصاله المباشر بشخص الشاه بصفته مستشاراً في الشؤون الاقتصادية والاجتماعية، وما يؤكّدُ تأثير السّلطات على رأيه في شريعتي هو طلبُ جهاز السافاك من الأخير في مدّة الاعتقال التعاون مع نراقي في المجال العلمي والأكاديمي[2]، إذ جعلوا هذا التعاون شرطاً للعفو عنه، ولكنّهم واجهوا رفض شريعتي القاطع.

تمحورت معظم أقوال إحسان نراقي حول قضايا تخصّ سيرة شريعتي الذاتية، فعلى سبيل المثال كان يُكـذّب مزاعمه في لقائه

(1) ظ: حوار مع الدكتور احسان شريعتى، مجلة (فرهنگ امروز) الشهرية، العدد الثامن، ديسمبر 2015.

(2) بوران شريعت رضوي، مصدر سابق، ص349.

بعالِم الاجتماع الشهير غوروفيتش والحضور في محاضراته، بل حتّى وصفه بضحل التعليم![1] الأمر الذي نفاه معظم رفاق شريعتي وزملاؤه في السوربون. أمّا الانتقاد العلمي الذي يمكن ذكره بهذا الصدد هو انتقاده استعمال شريعتي الأدبيات الاشتراكية، وذلك بحُكم انتماءاته الليبرالية وانحيازه للنظام السياسي الإيراني آنذاك الذي كان ضد الاشتراكية. وقد وصل هذا المحور من الانتقادات ذروته عند المفكّر الشهير حسين نصر، الذي عُرف عنه ارتباطه المباشر بزوج الشاه فرح ديبا لإدارة برامجها العلمية والثقافية. صرّح «حسين نصر» في مؤتمر دولي خاص بالأديان السماوية في مدينة هيوستن الأمريكية بأنّ الحريص الوحيد على مذهب أهل البيت هو محمّد رضا بهلوي وأنّ شريعتي لم يكن إلّا ماركسيّاً لعيناً![2] وسيتناول البحث لاحقاً قضية اشتراكية شريعتي ومنهجية اعتماده هذه المدرسة.

3 ـ انتقادات الشيوعيين:

على الرغم من أنّ إحدى أهم الانتقادات الموجهة لشريعتي

(1) ظ: عبدالجبار الرفاعي، المثقف الرسولي علي شريعتي، مصدر سابق، ص201 و كذلك بوران شريعت رضوي، مصدر سابق، ص350.

(2) ابراهيم يزدي، شخصيت واندیشه دکتر علی شریعتی، ص143.

تستنكر اعتماده المدرسة الاشتراكية وأفكار كارل ماركس في الصراع الطبقي، فإنّه لم يَسْلَم من اعتراضات الشيوعيين، إذ عدّه كثيرٌ منهم من مروجي الرأسمالية، وعدّه بعضٌ آخر مناهضاً للحداثة. فقد كان الشيوعيون في إيران يعدّون حسينية الإرشاد مركزاً أسسته الحكومة البهلوية من أجل مناهضة الفكر الماركسي والاتجاهات الشيوعية.[1] يقول نور الدين كيانوري، الأمين العام للحزب الشيوعي الإيراني (المعروف بحزب توده)، بهذا الصدد: «إنّ تصور شريعتي عن الاشتراكيّة لا يتطابق مع الأسس العلميّة للاشتراكية. إن رؤيته للاشتراكية تتناول مجال التوزيع فقط وتغفلُ محور الإنتاج والقضايا الاجتماعية. إنّ شريعتي هو رجل جماهيري ويَعُدُّ الإنسان خليفة الله في الأرض ويرى وجود مقاربة بين مفهوم الإله والإنسانية في المجالات الاجتماعية والقرآن. إنّ شريعتي لا يُحبّذ الماركسية وينقد مبادئها، بل ينقد حتّى الاشتراكية الراهنة».[2]

---

(1) بوران شريعتي، مصدر سابق، ص344.

(2) صحيفة كيهان، العدد10997، سنة1981، نقلاً عن بوران شريعتي، مصدر سابق، ص347.

4. انتقادات المثقفين الدينيين:

إنْ كان لا بدّ من وضع شريعتي في صنفٍ معيّنٍ من رجالات الفكر المعاصر فلا يمكن وضعه إلّا في صنف المثقفين الدينيين. مع ذلك لا يمكن أن نقارن بين شريعتي وسروش أو شايكان أو شبستري أو ملكيان، فبرغم العمق المعرفي والثقافي الذي يتميز به كل هؤلاء المفكرين، فإنّ شريعتي يتميز عنهم بجمهوره الكبير. لم يكن المتلقي للخطاب المعرفي والثوري الذي قدّمه شريعتي من الطبقة الأكاديمية والنخبة العلمية، بل وجّه شريعتي خطابه للمستويات المعرفية والفكرية كافة، لذلك جاءت لغته في أغلب محاضراته طَيّعة سهلة بعيدة عن التعقيد، وفي الوقت نفسه مليئة بالتعبيرات الجميلة والأدبية، إذ أثبت بذلك جدارته في الخطابة.

إنّ غالب الانتقادات التي يوجهها المثقفون الدينيون تنتهي إلى نتيجة تُفيد أنّ شريعتي قد انتهى زمانه، وأنّ البيئة الفكرية التي نشأ واشتهر فيها قد تغيّرت وتجاوزت مرحلته، ومن لا يؤمن بهذا الرأي سيوصمُ بالتأدلج وضحالة التعليم والطوباوية، وهي الصفات التي تتمحور انتقادات المثقفين الدينيين لشريعتي حولها:

أولاً: نقدُ مثالية شريعتي

إنّ الموقف الغالب من المثالية والطوباوية الخيالية يراها ضرباً من الأمراض النفسية والمالنخوليا لا جدوى منها إلا عند اندلاع الثورات، أما الآن ـ إذ حانت مدة موت الثورات ـ على الطوباوية أن ترقد في مقبرة رقَدَتْ فيها الثورات من قبل؛ لأنّ هذه العلّة الفكرية تجعل الفرد يعيش في المدن الفاضلة وفي الأبراج العاجيّة، وقد تودي به مثل هذه الحياة الوهمية إلى كثير من الأزمات الاجتماعية.

المتبنيات السياسية التي يؤمن بها أصحاب هذا الرأي غالباً ما ترتكز على أسس ليبرالية[1]، فلطالما كان الليبراليون يرفضون الأفكار الخيالية والحركات الجماهيرية لإحداث التغيير في المجتمع، إذ يرجحون الواقع على الأساطير والموجود على المجهول والمجرّب على غير المجرّب والمحدود على غير المحدود. إنّ الطوباوية وفق هذه المنظومة الفكرية تكون معادلة

(1) إنّ الآراء السياسية لغالب المثقفين الدينيين مبنية على أسس ليبرالية، وإنّ قراءتهم لليبرالية لا تتنافى مطلقاً مع مبادىء الدين. يقول عبدالكريم سروش بهذا الصدد: الإلحاد ليس من ضروريات الليبرالية، فبإمكان الفرد أن يكون مسلماً ملتزماً وفي الوقت نفسه يكون ليبرالياً. ظ: محاضرته في الذكرى الثالثة والثلاثين على رحيل شريعتي المنشورة في موقع عبدالكريم سروش الرسمي في الانترنت.

للراديكالية، لذلك صُنّف طموح شريعتي لبناء المجتمع السليم ضمن الأفكار الطوباوية الاشتراكية من دون قراءة جادّة دقيقة لنصوص شريعتي نفسه.

إنّ شريعتي يتوسل المثالية في سياق حديثه عن الإنسان الكامل، إذ يعدّ هذا الكمال مقدماً على بناء المجتمع ويقول إنّ: «الإنسان المثالي هو ذلك الإنسان الذي يجب أنْ يصير. إنّ عرفاءنا بحثوا عن هذا الإنسان واجتهدوا في طريق صيرورته والوصول إليه. لقد أُشيرَ إلى الإنسان الكامل في النصوص العرفانية وخاصة في الفلسفة الإشراقية ـ بتعابير دقيقة وواضحة ـ إذ يُعَرّف في هذه الفلسفة بأنّه إنسان قد وصل إلى منتهى العروج والتكامل الإنساني وبلغ قمّة العروج الإنساني وتحرر من قيود الشهوات ووصل إلى مرحلة التحليق الخاصّة بآدم».[1]

يعي شريعتي جيداً الفرق بين الإنسان المثالي الذي يبتغيه والإنسان المثالي الذي تدعو إليه النظريات المبنيّة على أسسٍ طوباويّة وخياليّة، إذ يقول: «إنّ الفاشية تتحدث عن الـ"Superman" الإنسان الخارق، ويتحدث نيتشه عن إنسان يرث الله. أمّا هيغل

(1) علي شريعتي، مجموعه آثار 16، اسلام‌شناسى، ج١، انتشارات قلم، 1361ش، ص26.

فإنّه في فلسفته التاريخية المبنية على المثالية الخاصة به يتنبأ بمستقبل يتوصّلُ فيه الإنسان إلى معرفة مطلقة وسيجد الله في مثل هذا الإنسان نموذجه الأمثل. وحتّى قراءة مثقفينا للماركسية المَبْنيّة على الماديّة تعبّرُ عن «كائن اقتصادي» يكون بمثابة الإنسان الكامل الذي لم يتورطْ بالتخلّف والانحراف والطبقية ولم يصبح مسخاً مشرذماً عابداً للمال والاستثمار والشهوات، أي لم يكن ناقصاً بل كاملاً».[1] إنّ المدرسة المثالية مبنيّةٌ على القيم المتعالية والقيم المثالية والمطلقة، وترفض وتستأصل أي واقع لا يتلاءم مع هذه الأسس. أمّا المنهج الإسلامي الذي يقرّه شريعتي فإنّه «مصباح الطريق، إذ يكون كشجرة طيّبة لا شرقية ولا غربية، أصلها في الأرض وفرعها في السماء، فهو يرى الواقع الموجود في الحياة، في الروح والجسد، في العلاقات الاجتماعية، في بناء المجتمع وحركة التاريخ ـ خلافاً للمثالية، وكالواقعية، يعترف بوجود هذه الأمور ولكنّه ـ خلافاً للواقعية ـ لا يرضخ لها، بل يغيّرها ويبدّلُ ماهيتها بأسلوبٍ ثوري، ويقودُها في مسير مثالياته ومن أجل الحصول على أهدافه المثالية، يتوسّلُ بغاياته الحقيقية، لكن غير الواقعية، فلا يستسلم لها كالواقعي بل يخضعها

(1) م.ن، ص٢٦.

له، ولا يفرّ منها كالمثالي، بل يذهب نحوها ويشدّ بحبله على رقبتها، ويطوّعها، وهكذا يجعل مما كان حاجزاً للمثالي، مرْكَباً مثالياً له».[1]

ثانياً: الانتقاد من اشتراكية شريعتي:

يعيبُ نقّاد شريعتي الجادّون عليه أقواله ذات المضامين الاشتراكية، ولكنّهم في الوقت نفسه يستعملون الأدبيات الليبرالية في تنظيراتهم السياسية. فمثلاً لا ينسب عبدالكريم سروش التفكير الاشتراكي إلى علي شريعتي فحسب، بل يذهب إلى وجود أثره الواضح في كتابات السيد محمد باقر الصدر والشيخ مرتضى مطهري، ويرى سبب ذلك في مواءمة الفكر الاشتراكي مع الفكر الإسلامي، في حين أنّ الأدبيات الليبرالية - حسب سروش - لا تروق للمفكرين الإسلاميين ولذلك تم اقصاؤها من قبل أمثال شريعتي والصدر ومطهري.[2]

يجمع سروش ما يسميها بالنزعة الاشتراكية لدى المفكرين الإسلاميين في بوتقة واحدة ويُدْخِلُ فيها مفكرينَ آخَرين من

(1) علي شريعتي، زن، مجموعه آثار 21، انتشارات چاپخش، 1368ش، ص62.
(2) ظ: محاضرة سروش بعنوان (الاسلام وإشكالية الليبرالية)، القاها في الذكرى الثالثة والثلاثين على رحيل شريعتي، نُشرت في موقع سروش الرسمي على الانترنت: «http: / /drsoroush.com /fa»

أمثال سيد قطب ومصطفى السباعي لينتهي إلى أنّ هذا الاتجاه يُنتج فكراً يسارياً ديماغوجياً متطرفاً. إنّ البحث ليس بصدد التمييز بين أفكار هؤلاء المفكرين الذين ذكرهم سروش، ولكن فيما يخصّ موضوع البحث، فإنّ شريعتي لم يستعمل الأدبيات الاشتراكية إلّا لخدمة مشروعه. فثمة كثير من المفكرين المعاصرين يعتمدون المدرسة الاشتراكية في أفكارهم السياسية والاجتماعية، فمثلاً استعمل الفيلسوف الفرنسي الشهير روجيه غارودي الأدبيات الاشتراكية في بعض كتاباته حين كان شيوعياً في الفترة الأولى، وكذلك «نعوم تشومسكي» الذي هو أحد أكبر المفكرين في العالم يعتمد الأدبيات الاشتراكية في أفكاره السياسية وهذا ليس عيباً بحد ذاته. بل العيب هو أنْ يبقى المفكر أسيراً للمنهجية الفكرية التي يعتمدها ويجعلها غاية وليست وسيلة. فضلاً عن ذلك فإنه استعمل الاشتراكية خارجاً عن الإطار الماركسي وفي سياق انتقاده للرأسمالية. يرى شريعتي بأنّ الرأسمالية تجعل الاقتصاد أساساً تُبنى عليه الثقافة والفنون والدين والأخلاق، وأنّ الإنسان هو من نتاج هذا البناء.[1] يقول

(1) علي شريعتي، جهت‌گيرى طبقاتى در اسلام، مجموعه آثار ١٠، تهران: قلم، ١٣٧٧، ص ٧٨.

شريعتي بهذا الصدد: «نحن نرى أنّ الرأسمالية مقيتة، إذ يجب إزالتها، لأنّها ضد الإنسان وتدمّر جوهره وتجعل من القيَم كلَّها أرباحاً وتبدّلُ الفِطْرة إلى مال، وتبدّل الإنسان الذي يجب أن يكون خليفةَ الله في أرضه ويجب أن يسير باتجاه القيم الإلهية المطلقة وفي صيرورة دائمية، تبدّله إلى ذئب مفترس أو إلى ثعلب ماكر أو إلى جرذٍ يعبد بريق المال، وتجعل الأكثرية قطيع غنمٍ يرعى ممرغاً وجهه في التراب وهو ينتظر من يقص له صوفه ويحلب لبنه ويسلخ جلده وبالتالي يبيع عمله الذي هو إحدى تجليات روح الإله في الإنسان وليقبض بإزائه الأجر، وبالتالي يتبدّل هدف فلسفة الحياة المبنيّة على الوعي والكمال من «عبادة الله» إلى «عبادة الاستهلاك» التي هي فلسفة حياة الخنزير.»[1] إنّ شريعتي يعتمد الاشتراكية من هذا المنطلق؛ لأنّها تحرر الإنسان المعاصر من قيود الاقتصاد الرأسمالي ومن سجن الملكية الاستثمارية ومن مستنقع البرجوازية وتستأصل الروح النفعية والمادية وتعالج جنون حبّ المال والسلطة والمنافسة والخداع وكنز المال والتكبر والطبقية وتخلق مجتمعاً حرّاً تتمكن الروح

(1) م.ن، ص78.

الحقّة فيه من التجلي والنمو والتكامل الاجتماعي.»[1] يرى شريعتي أنّ الاشتراكية لمّا توضع في إطار الماركسية فإنّها تعجز عن القيام بكل هذه المهام. ولذلك قال في هذا السياق: «لذا توضّح معنى رفضنا للماركسية ومعنى استعمالنا الاشتراكية. إنّ ماركس يعدّ الاقتصاد أصلاً عِلْميّاً كليّاً للإنسان، ولكننا لهذا الدليل نفسه نرفض الرأسمالية ونمقت الإنسان البرجوازي. كلّ ما نأمله في الاشتراكية هو أنّها لا تعدّ الإنسان والإيمان والفكر والقيم الأخلاقية بنية فوقية ولا تجعله من نتاج الاقتصاد. إذ إنّ الإنتاج لا يعطيه شكلاً وتتكون طينته بيد يدي (الوعي) و(العشق) ويختار نفسه ويخلقها ويسيّرها، وبهذا يكون تكامل التاريخ متجهاً نحو تجلي الله في الإنسان.»[2]

يعتقد شريعتي أنّ الاشتراكية لا تغيّر النظام الاقتصادي فحسب، بل تغيّر «كينونة» الإنسان أيضاً، إنّه يرى أنّ الفرد الاشتراكي يفترض أن يفكّر بطريقة أخرى، وأن تكون لديه حياة ونظرة كونيّة خاصة. وإلّا فإنّ التغيير في النظام الاقتصادي من دون التغيير في الأفراد سيؤدي إلى نتائج أسوء وستقع الاشتراكية

(1) م.ن، ص79.
(2) م.ن، ص79.

مرة أخرى في فخ البرجوازية وبصورة أسوء من قبل.[1] ولذلك يعدّ شريعتي الاشتراكية المبنيّة على الماديّة أدنى وأسوء من الرأسمالية.[2]

أمّا فيما يخصّ أثر الاشتراكية على الإيمان والأسس الفكرية فإنّ شريعتي هو من أول الرافضين لاستعمار المدارس الغربية، إذ عدّ الإسلام نهج السعادة الوحيد في الدنيا والآخرة وعدّ الاشتراكية بحد ذاتها والليبرالية والرأسمالية مناهج مضلّة للمجتمعات الإسلامية.[3] ووجد الرموز القيادية المثالية في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) وذهب إلى أن هذه المدرسة تحوي إيماناً ووعياً وقيادة وحكمة وقيماً وجهاداً يناسب كل الأجيال.

يأتي شريعتي بهذه الآراء والأقوال في كتابه الصحراء، ولكن بلغة مختلفة تماماً عن لغته في كتبه (الاجتماعية) و(الإسلامية)، فنجد ما بين أسطر كتابه الصحراء ذات اللغة الصوفية والفلسفية كثيراً من هذه الانتقادات اللاذعة والساخرة من الرأسمالية

(1) م.ن، ص 328

(2) م.ن، ص 328

(3) على شريعتى، چه بايد كرد، مجموعه آثار، 20 ج، تهران: دفتر تنظيم ونشر آثار شريعتى، 1360ش، ص489.

والبرجوازية والأنظمة السياسية الغربية، إلى جانب حديثه عن سيرته الذاتية وتناوله اتجاهات فكرية أخرى كالوجودية والمثالية والواقعية. وهذا ما يشير إلى عدم اختلاف المشاريع الفكرية في نصوص شريعتي بقدر اختلاف اللغة والأدبيات.

إنّ شريعتي يستأنف في نصوص كتابه الصحراء قراءته للتاريخ والمجتمع والذات ولكن بلغة أخرى وبمنهج آخر، إذ يقدّم تاريخانية واعية ذات أبعاد إشراقية كما جاء في قصة الغربة الغربية للسهروردي. إنّ التاريخانية التي يبلورها شريعتي تختلف تماماً عن تاريخانية ماركس وهيجل، إذ إنّ الأخيرين يعدّان التاريخ موجوداً بالضرورة كما يجب أنْ يكون، في حين تقترب تاريخانية شريعتي من موقف هايدغر الذي يرى التاريخ نتاج تحوّل الإنسان.

ثالثاً: نقدُ مشروع شريعتي لأدلجة الدين:

إنّ من أهم الانتقادات الموجهة لمشروع شريعتي تتناول أدلجته للدين ويأتي في مقدمة هؤلاء النقّاد عبدالكريم سروش وداريوش شايغان. فقد بلور سروش في سياق انتقاده لشريعتي مصطلح (الدين السمين والإيديولوجيا النحيفة)، وألّف «شايغان» في الثمانينات كتاباً باللغة الفرنسية بعنوان نقد

الإيديولوجيا، انتقد فيه أدلجة الدين لدى شريعتي. تنتهي غالب هذه الانتقادات إلى أنّ أدلجة الدين لا تؤدي إلّا إلى التطرف والدكتاتورية وقمع الآخر وإقصائه. في حين لم ينو شريعتي تأسيس مثل هذا المناخ السياسي والاجتماعي، بل أكّد في أكثر من موضع على المساواة والحوار مع الآخر.

إنّ شريعتي لا يؤدلج الدين إلّا لأسبابٍ منهجيّة، إذ إنّ إحدى الركائز الأساسية التي يقوم عليها مشروعه هي القراءة الإيديولوجية للدين، ويعد الإيديولوجية في هذا السياق متقارنةً مع منظومة العقائد أو مع ما يسميه بالإبستمولوجيا الدينية، فقد بيّن أنّ الإيديولوجيا مشتقّة من كلمتي (Idea) بمعنى الفكر والخيال والغاية والعقيدة و(logy) ذات الجذور اللاتينية التي تعني المنطق والمعرفة. إذن فإنّ الإيديولوجيا الدينية هي بمعنى إبستمولوجيا الدين.[1] يؤكد شريعتي عند شرحه لمفهوم الإيديولوجيا على أنّها تعني تقنية الإنسان في العيش وكيفية بناء المجتمع، وبكلمة واحدة هي ذلك البرنامج الذي يرسمه الإنسان لمجتمعه وتاريخه.[2] بعبارة أخرى، إنّ

(1) ظ: علي شريعتي، اسلام شناسي، مجموعهآثار16، انتشارات قلم، 1361ش، ص28.
(2) للمزيد ظ: على شريعتى، تاريخ تمدن، مجموعه آثار11، دفتر تدوين وتنظيم مجموعه آثار، ص3ـ242.

الإيديولوجيا هي ذلك الوعي الخاص الذي يملكه الإنسان بإزاء موقعه الاجتماعي والاقتصادي والتاريخي والكوني ومدى فهمه للمكون الاجتماعي الذي ينتمي إليه. إذن، فإنّ الإيديولوجيا هي عقيدة تفسّر للفرد منحاه الاجتماعي وشكل حياته والصورة المثالية التي يبتغيها الفرد والمجتمع والحياة الإنسانية بكل أبعادها ولتجيب من وراء ذلك على أسئلة من قبيل ماذا تفعل؟ كيف وضعك؟ كيف ينبغي أنْ تكون؟[1] إنّ الإيديولوجيا التي يعتمدها شريعتي في مشروعه هي عقيدة ترسم للواقع القائم وللنظام الموجود ذلك المبتغى الإنساني والاجتماعي الذي يُفترض أن يكون، وكذلك توضّح للإنسان الطريق الفاصل بين الوضع الموجود والوضع المطلوب، وهذا ما يفصحُ عن التعارض الموجود بين الموجود والمطلوب.[2]

خلاصة القول: إنّ شريعتي كان يرى الدين أمراً ثابتاً لا يتغير، وإنّ التحول يكون في المعرفة الدينية، ومن أجل مواكبة هذه المعرفة لتقدم الزمان استعان بالعلوم الإنسانية، ولاسيما علم

---

(1) ظ: علي شريعتي، جهان بيني وايدئولوژى، مجموعه آثار23، انتشارات مونا1361ش، ص112.

(2) ظ: علي شريعتي، تحليلى از مناسک حج، مجموعه آثار6، انتشارات الهام1366ش، ص49.

الاجتماع والتاريخ وقدّم بهذا الصدد قراءته الإيديولوجية للدين وبلور نظرية العودة إلى الذات. ولكي يُحدِث تغييراً جذرياً في موقف الرأي العام من الدين بلور نظرية البروتستانتية الإسلامية في محاضرته بعنوان «ازكجا آغاز كنيم؟ = من أين نبدأ؟» وأكّد فيها أنّه وظّف هذا المصطلح في سياقات منهجية وليس من منطلقات إيديولوجية.[1]

برغم الوضوح الذى اتسمت به محاضرة شريعتي وطرحه لمصطلح «البروتستانتية الإسلامية»، فإنّ النقّاد لا زالوا يعتمدون هذا المصطلح لوضع شريعتي في صنف المفكرين الذين سيّسوا الدين. لم يُقدّم شريعتي في طرحه هذا المصطلح فكرةً غريبة، بل أراد من البروتستانتية الإسلامية التصدي لتلك الأسباب التي جمّدت فكر المجتمع ومصيره باسم الدين، إذ بحث بهذا الطرح عن نوافذ جديدة لبثّ الحركة والنشاط في العقل الاجتماعي[2] كالبروتستانتية المسيحية التي ـ حسب تعبير شريعتي ـ فجّرت أوربا القروسطية. إنّ ما يقصده شريعتي من وراء البروتستانتية الإسلامية هو العودة إلى مصادر الدين الأولى وإبعاد الدين

(1) على شريعتى، «از كجا آغاز كنيم؟» در چه بايد كرد؟، مجموعه آثار ٢٠، تهران، دفتر تدوين وتنظيم مجموعه آثار معلم شهيد دكترعلى شريعتى، ١٣٦٠، ص ٢٥١.
(2) م.ن، ص 293.

عن الخرافة والضلالة التي عبّر عنها بالوثنية والتقليد والتخدير والانفعال وقد أطّر هذه النظرية بالمحاور الآتية:

1ـ إظهار رصيد المجتمع الثقافي وتشذيبه.

2ـ بث التناقضات الاجتماعية والطبقية في الضمير ووعي المجتمع عن طريق الفن والكتابة والخطابة من أجل إيقاد نيران الوعي والتنوير.

3ـ مدّ الجسور بين عملية التثقيف والأفراد، على أن يكون هذا الجسر متميزاً بالألفة والتفاهم.

4ـ خلع سلاح الدين من الذين تذرعوا به كذباً لفرض السلطة، وبهذا ستكون للدين القوة الكافية لتحريك الأفراد.

5ـ إنّ «الرنسانس/ التنوير الديني» يعني العودة إلى دين الحياة والحركة والقوة والعدالة، إذ إنّه يتصدى لأسباب التخلف ويُخلّص الأفراد من التخدير والتوقف والانحراف والإغفال والخرافات ويمكّنَهم من الوقوف على أسس ثقافتهم لإحياء هويتهم الإنسانية والتاريخية والاجتماعية استعداداً للوقوف في أمام اجتياح الغرب.[1]

(1) م.ن، ص 294.

6 ـ إنّ قيام «البروتستانتية الإسلامية» يأتي في سياق استبدال «المذهب التخديري والتقليدي لعامة الناس» بـ«الروح المجتهدة المناضلة المنتقدة الكاسحة» ومن ثمّ ستوقظ هذه الحركة الأجيال وستضيء العصور بوساطة إظهار الطاقة وإخراجها من بطن المجتمع والتاريخ.[1]

إنّ شريعتي الخطيب لا يسعه التفكير في الأنطولوجيا وهو يرى المتنقبين بالدين يتحكمون بعقول بسطاء الناس، ولا يسعه السير في فضاءات صوفية وعرفانية وهو يرى الإمبريالية والاستعمار يتحكم بأبناء جيله. لذلك يدعو إلى استخراج المصادر الثقافية والتنويرية وتصفيتها بوساطة سرد التناقضات الاجتماعية والطبقية ليعيها المجتمع، لتمد الجسور بين عملية التثقيف والأفراد من أجل سلب سلاح الدين من أيدي المتذرعين به. بعد ذلك سيتفرغ لتدوين أعمق الأفكار الفلسفية والصوفية، وهذا ما يفسّر تعبيره عن كتاباته، إذ قال إن نصوصه الاجتماعية يحبّها الناس ونصوصه الإسلامية يحبّها هو مع الناس، أما نصوصه الصحراوية (الفلسفية والعرفانية) فإنّه لا يحبّها فحسب، بل يعيشها. النصوص التي عبّر فيها متّقداً عن

---

(1) م.ن، ص295.

الظمأ الأنطولوجي بكل صراحة وبيّن فيها الدين الذي ينشده بقوله: (الدين البحري! هو الدين الذي يفدي الحياة كي يبني حياة أخرى ويقوم من على المائدة جائعاً عطشاً، لأنّ هناك جوعاً وعطشاً آخر يدعوانه إلى مائدة أخرى، المائدة التي يعُدّ زادها بكلتا يديه وبنار مشاقّه وبغليان اضطرابه وبزيت عشقه وبتوابل أفكاره وبطعم إحساسه وبلحم جسده وبلُبّ عظامه وبنجيع قلبه وبعصارة كبده أو بما يُعلّمه الفن وبما يمنحه العِلم وبما يربّيه الدين وبما يُثيره العرفان).[1]

بالعودة إلى إيديولوجية شريعتي فيجب الإشارة إلى أنّ الإيديولوجية الدينية لديه لا تتبلور إلّا بعد تحقيق الثالوث الديني الذي رسمه وأكّده مراراً في محاضراته. يتكون هذا الثالوث من (العرفان) و(المساواة) و(الحرية) ويقول بهذا الصدد: إنّ الدين التحرري المعاصر يجب عرضه في مثلث «العرفان والمساواة والحرية»[2]، وهذا ما لا نجده في سائر التيارات الدينية المتطرفة التي تؤدلج الدين. بمعنى آخر، يستحيل أن نجد أثراً لمفهوم المساواة لدى الاتجاهات السلفية والمتطرفة

(1) علي شريعتي، الصحراء، ترجمة حسن الصراف، (قيد الإصدار في سلسلة «دراسات فكرية» من إصدار جامعة الكوفة»).

(2) لشريعتي كتاب تحت هذا العنوان: (العرفان، المساواة، الحرية).

التي تؤدلج الدين لصالح أهدافها. أما علي شريعتي فإنه اعتمد الإيديولوجيا في قراءته للدين بمنهجية تختلف تماماً عن سائر المناهج الإيديولوجية الدينية، لا سيما أنّه يرى أنّ الإيديولوجيا لا ينبغي أنْ تدخل على خطّ التفاصيل الجزئية؛ لأنّها عندما تتحول إلى قوانين ومقررات تفصيلية تفقد مضمونها ومحتواها. فهي يجب أنْ تبقى على مستوى الإطار العام الكُلّي، والمثقفون والمتنورون هم الذين يدرسون مدى انطباق الواقع على ذلك الإطار المرجعي الشامل. والإيديولوجيا لا تسقط التكليف عن عاتق الإنسان، فعندما تقر الإيديولوجيا الإسلامية واجب مواجهة الاستضعاف وتجعله أصلاً فهو سوف يبقى أصلاً ثابتاً جارياً في كل زمان ومكان؛ سواء في المجتمع الإقطاعي وفي عصر العبودية، أم في عصر الرأسمالية الصناعية. والاجتهاد هو الذي يحدد التكاليف التفصيلية الجزئية التي تنسجم مع هذه الإيديولوجيا التي يتحدث عنها شريعتي.[1]

يقترح شريعتي منهجاً بعنوان المنهج التطبيقي القياسي. الايديولوجية التي يروم بلورتها بوساطة هذا النهج يجب أن تكون متقابلة مع سائر الإيديولوجيات والمدارس الفلسفية،

(1) عبدالله نصري، نسبت دين با ايدئولوژى، مجلة قبسات، س 1998م، ع7، ص 85.

سواء كانت غربية أم شرقيه أم هندية أم إغريقية. هذا النهج يولّد لدى بعض الأفراد شيئاً من سوء الفهم، إذ يعدّون شريعتي ملتقطاً ومازجاً لجميع الفلسفات. أو العكس، يرون أنه يروم تأسيس هوية ذاتية لإقصاء أونفي الآخر. في حين أن كلاً من هذين الفهمَين بعيدان عن الصواب، لأنّ شريعتي يؤمن بالتعددية الدينية.[1]

إنّ شريعتي لا يروم دحض الآخر أو الأديان والفلسفات الأخرى، ولا يريد قبولها بطريقة انفعالية ولا يريد تقديم مجموعة مركبّة من هذه الأفكار والفلسفات بقدر ما يروم الحوار معها. بعبارة أخرى هناك تفاوت بين التركيبية[2] والتوفيق بين الأديان[3]. التركيبية تأخذ عناصر معينة من أنظمة فكرية مختلفة

---

(1) . حوار مع «إحسان شريعتي» منشور في موقع وكالة الأنباء القرآنية الدولية: «http: / /www.iqna.ir»

(2) الاصطفائية مذهب فكري لا يلتزم بإطار واحد أو مجموعة معينة من الأفكار بل يستمد من نظريات وأنماط وأفكار مختلفة من أجل إعطاء نظرات تكميلية عن الموضوع أويعتمد نظريات مختلفة في حالات معينة. تنتقد التركيبية أحيانا بسبب نقص التناسق لكنها منتشرة في عدة مجالات.

(3) Syncretism التوفيق بين الاديان: هومحاولة للتوفيق بين المعتقدات الدينية المختلفة وأخذ مجموعة من المبادئ من مختلف الديانات والخلط بينها وبين مختلف المدارس الفكرية، وقد ظهر هذا الاتجاه في بعض البلدان الإسلامية، وتأثر بعض المتنسبين إلى التصوف بجملة من الأديان، حيث يرى إحسان إلهي ظهير تأثر كثير من المتصوفة بأديان الهند، إذيقول :« كون التصوف وتعاليمه وفلسفته، أوراده وأذكاره، وطرق الوصول إلى

وتمزج المتوائم والمتشابه. وبطبيعة الحال هذه المنهجية ليست مذمومة، بل إنها طريقة سائر الأديان والفلسفات، إذ يوجد في كل منها عناصر من الآخر، ولكن ما يدعو للدراسة هو مقدار مواءمة هذه الناصر ومطابقتها من عدمه.

أضف إلى ذلك، فإنّ علي شريعتي اعتمد مبادئ علم الاجتماع، وإنّ الإيديولوجيا هي علم الأفكار، وأصبحت الآن تطلق تحديداً على علم الاجتماع السياسي، بمعنى أن الإيديولوجيا هي مادة «علم الاجتماع السياسي». ولا يمكن أنْ نعيب على الباحث منهجه، بل يفترض نقده بأدبيات منهجه.

المبحث الثاني: المنهج المختار لقراءة شريعتي

إذا كانت الإيديولوجيا الدينية لدى شريعتي تختلف بهذا القدر مع سائر الإيديولوجيات الدينية، إذن لماذا انتقده مفكّرون بارزون من أمثال سروش وشايغان؟ لا يبدو أن السبب يعود إلى عدم اطلاعهم الكافي على مشروعه بقدر قراءتهم الهرمونطيقية لنصوص شريعتي.

المعرفة، والمؤدية إلى الفناء مأخوذة مستقاة من المذاهب الهندية والمانوية والزرادشتية أيضاً فلا ينكرها منكر، ولا يردها أحد، ولا يشك فيها شاك، بل إن كبار الكتّاب عن التصوف والباحثين فيه من المستشرقين والمسلمين، وحتى الصوفية أقروا بذلك حيث لم يسعهم إلا الاعتراف بهذه الحقيقة الظاهرة الجلية التي لا يمكن تجاهلها ولا إغفالها البتة»

إنّ الهرمونطيقيا هي إحدى المناهج الأساسية التي يعتمدها المثقفون الدينيون في دراساتهم، وبالرجوع الى أقطاب الهرمونطيقا الجدد نجد غادامير يركّز على أهمية الأحكام المسبقة في كتابه الحقيقة والمنهج، والتي تعد أساسية في فهم النص، فالقارئ لا يُقْبِل على النص وهو فارغ الذهن بل مُحمّل بمجموعة من الأحكام المسبقة التي تساعده على الفهم والتأويل، ذلك أنّ هذه الأحكام أكبر من أن يُنظر إليها على أنها مجرد اعتبارات شخصية، بل تمثل الحقيقة التاريخية لكينونة القارئ. مصدر هذه الأحكام المسبقة هو التراث الذي نحيا فيه، حسبها علاقات حية وأفق نسبح فيه، فمنطق الحكم المسبق يرى أن هناك نصّاً قبلياً قبل النص، وفهماً قبلياً قبل الفهم، وتأويلاً قبلياً قبل التأويل، فالمواضيع التي يقصدها الوعي ليست مستقلة أو موضوعية، بل إنها آفاق منصهرة من تأويلات وقراءات آنية تشكلت في الحاضر والماضي.[1]

إذا أريد للنص الذي يتضمن فكراً سياسياً أنْ يخضع للمنهجية الهرمونطيقية فلا بد من اختيار الاتجاه الأنسب لفهم المعنى

(1) ظ: مصطفى العارف، الهرمينوطيقا والفهم، شلايرمخر، دلتاي، غادامير، مدارات فلسفية، مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، ع14، ومحمد مجتهد شبستري، المتعرج الهرمونطيقي للنص الديني الإسلامي، مجلة ألباب، ع5.

الذي قصده المؤلف أو المفكّر. ومن بين الاتجاهات البارزة سنكون بإزاء الاتجاه السياقي Contextualism، والاتجاه النصّي Textuality، وثمة اتجاه تأويلي ثالث يعتمد الدراسات اللسانية وقصد المؤلف، بلوره الباحث والمؤرخ السياسي الانجليزي «كوينتن سكينر» (Quentin Skinner). يرى سكينر أنّ النص هو تجسيدٌ لعمليةٍ تواصليةٍ قصديةٍ تمّت في أجواء فكريةٍ وإيديولوجية وتاريخية خاصّة، وأنّ وراء كل جملة قصداً خاصاً يروم تقديم حلولٍ لمشكلة خاصّة. يرى سكينر أنّ من أجل تفسير معنى النص الذي قصده المؤلف لا بد من معرفة نيّة المؤلف نفسه. على أنّ هذه النيّة ليست عملية ذهنية صرفة، بل تُعَد فعلاً اجتماعياً قد تجلّى في لغة زمن المؤلف. لذلك فضلاً عن معرفة لغة المؤلف ومفاهيمه ومصطلحاته يُفترض معرفة الخلفيات الاجتماعية والتاريخية والفكرية في زمانه؛ وذلك للوقوف على قصد المؤلف[1]. فضلاً عن ذلك، فإنّ اسكينر يرفض الاتجاهات

---

(1) اعتمد سكينر هذه المنهجية وتحدث عنها في مقدمة كتابه أسس الفكر السياسي الحديث، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، ط1، 2012، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، وثمة كتاب آخر يدرس هذه المنهجية لدى سكينر بعنوان: (Meaning and Con-text: Quentin Skinner and His Critics) (المعنى والسياق، كوينتن سكينر ونقّاده)، للباحث (James Tully).

السياقية والنصية ويرى أنّ اعتماد هذه الاتجاهات تعرّض الباحث إلى السقوط في الوهم والإشكال.[1] لذلك أكّد أنّ فهم النص لا يتم إلّا من خلال فهم أهداف المؤلف وغاياته وبيئته الاجتماعية والتاريخية وسائر القراءات البعيدة عن هذه الأوليات ستكون بعيدة عن الصواب.

إذن ـ حسب «سكينر» ـ من يروم دراسة سيرة أي كاتب أو مفكّر لا يمكن اعتماد مدة زمنية محددة من حياته، إذ لا يمكن دراسة مدة شبابه والاستغناء عن السنوات الأخيرة من حياته. إنّ شريعتي نفسه قسّم مراحل تبلور نتاجه الفكري على خمس مراحل[2]، وتبدو المرحلة الأخيرة هي المرحلة الأهم والرئيسة لأغراض الدراسة، إذ غالباً ما تكون الأقوال الأخيرة التي قالها ودوّنها الكاتب هي الحجّة عليه وقد تكون المُكملة أو النافية للنتاج الفكري الذي قدّمه في أيام شبابه. يقول شريعتي بهذا

(1) خدايار مرتضوي، أطروحة دكتوراه بعنوان (دراسة في الأنساق الداخلية للآراء السياسية لدى المفكرين الدينيين الجدد في ايران)، طهران، كلية العلوم الانسانية في جامعة تربيت مدرس، 2002، ص225

(2) كثير من بحث في سيرة علي شريعتي الذاتية، لا نكررها هنا رعاية للاختصار. ظ: سيرته الذاتية المذكورة في مقدمة الترجمة العربية لكتابه (الحسين وارث آدم). أمّا السيرة الأكثر شمولية وتوثيقاً فقد كتبتها زوجه (بوران شريعت رضوي) ونشرتها في كتاب بعنوان (طرحي از يك زندگى).

الصدد: «إنّ حياتي كلّها هي عبارة عن مجموعة برامج أو مراحل خمسيّة! لطالما كنتُ أبدأ بعمل وأوصله إلى ذروته، ولكن يتلاشى ويتقوّض بعد خمس سنوات! فمثلاً من أيام الثانوية حتّى سقوط حكومة مصدق وبداية الدكتاتورية هي خمس سنوات، وكذلك من سقوط مصدق وتأسيس الحركة السريّة للمقاومة الوطنية إلى إفشالها واعتقالنا هي خمس سنوات. من عام 1960 إلى عام 1965 في أوربا والدراسة في السوربون خمس سنوات، من عام 1965 إلى عام 1970 إذ مدة التشرد والنفي والاعتقال والتهيؤ للتدريس في الجامعة هي خمس سنوات، بعدها مدة الندوات والمؤتمرات والتدريس في الجامعة ومحاضرات حسينية الإرشاد أيضاً طالت خمس سنوات. بعدها مدة السجن والجلوس في الدار والخفقان والتشرد.»[1] وقد انتهت المدة الأخيرة بوفاته في لندن في حزيران 1978. أمّا التقسيم الأدق نجده في سيرته الذاتية التي دوّنتها زوجه الدكتورة بوران، إذ قسّمت حياته على المراحل الثلاث الآتية: المرحلة الأولى هي مرحلة شريعتي الشاب الثوري ومدة انتمائه للتيارات والحركات السياسية مثل حركة المقاومة الوطنية والمنتدى الوطني لطلاب

(1) على شريعتي، مجموعه آثار(1)، با مخاطب هاى آشنا، حسينيه ارشاد، 1356ش(1976م)، ص 262

الجامعات، وحركة الحرية في خارج إيران. المرحلة الثانية هي مرحلة الأستاذ الجامعي والمثقف الديني المستقل ومدة العلاقة مع الشخصيات الأكاديمية البارزة وملاحقة السافاك له وكذلك هي مدة جذب طلبة الجامعة. أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة المفكّر الديني الذي أراد بلورة مشروع فكري ثقافي طويل الأمد، ولكن باغتته المنية وأوقفته عن المُضي.[1]

لا شك في أن كُلاً من هذه المراحل المختلفة في سيرة هذا المفكر تُبَلْور نتاجاً فكرياً وأدبياً يتفاوت في بعض جوانبه مع النتاج السابق له. ليس هذا فحسب، بل حتّى شريعتي نفسه يأبى الابتعاد عن التغيير والحيوية وتطوير أفكاره وتشذيبها، ولذلك عبّر عن المكوث والتوقف عن التأليف بعد نشر أحد كتبه قائلاً: لقد مضت خمسُ سنواتٍ على نشر كتاب معرفة الإسلام في مشهد. لقد اعترض أستاذي غوروفيتش قائلاً: إنّك نشرت «معرفة الاسلام» في عام (1969) ونحن الآن في عام (1974). هل كنتَ خلال هذه السنوات الخمس ميتاً في القبر أم معلّباً في ثلاجة الموتى؟![2]

(1) ظ: بوران شريعت رضوي، طرحى از يک زندگى نقدها ونظرها، مصدر سابق. ص 55 ـ 162.

(2) على شريعتى، مجموعه آثار(22) مذهب عليه مذهب، انتشارات

إنّ غالب نقّاد شريعتي لم يعتمدوا البيئة الاجتماعية وظروف شريعتي الشخصية، وإنّ غالب انتقاداتهم توجهت نحو أدلجته للدين، لأنّ أسسهم الفكرية والأكاديمية مبنيّة على آراء صوفية وعرفانية بحتة، فضلاً عن ذلك إنّهم يتحسسون من كل خطاب ديني يدخل في سياقات سياسية وذلك لموقفهم النقدي الصارم من تجربة الجمهورية الإسلامية في إيران. إنّ شخصية فكرية وأكاديمية مثل عبدالكريم سروش، وإلى حدّ قريب داريوش شايغان، يجمعان بين هذين الأمرين، فسروش متعمقٌ ومتخصصٌ في جلال الدين الرومي، وهو من أشدّ المنتقدين للنظام السياسي الإيراني.

فضلاً عن ذلك فإنّ نقّاد شريعتي لم يلتفتوا إلى تقسيم مؤلفات شريعتي. يقسّم شريعتي مؤلفاته على ثلاثة أقسام: الإسلاميات، الاجتماعيات والصحراويات.[1] ويقول بهذا الصدد: «إنّ كتاباتي على ثلاثة أطوار: «الاجتماعيات»، «الإسلاميات» و«الصحراويات». إنّ ما يُعجب الناس فقط هي الاجتماعيات، وما يُعجبني ويُعجب

چاپخش، 1377ش (1998م)، تهران صفحه 332

(1) إنّ أحد أهم كتب شريعتي بعنوان (كوير=الصحراء) يتضمن أعمق وأعقد النصوص الفلسفية والصوفية. يسمي شريعتي هذه النصوص بالصحراويات ويميزها عن سائر كتاباته من حيث الأسلوب والمضمون.

الناس معاً هي الإسلاميات، وما يُعجبني ويُشعرني بأني لا أفعله فحسب. ماذا أقول؟ ولا أمارس الكتابة فقط، بل أعيشه هي: الصحراويات.»[1] إنّ غالب الانتقادات الموجهة لشريعتي (إنْ لَمْ نقل كلها) تختص بالإسلاميات والغجتماعيات، ولم تُقدّم إلى الآن دراسات نقدية جادّة عن نصوصه الصحراوية التي تتضمن مذكراته الشخصية وتأملاته الفلسفية والعرفانية، إذ تُعَد بشهادة نقّاده أنفسهم (من أمثال عبدالكريم سروش ومصطفى ملكيان) من أروع النصوص الأدبية والفلسفية المعاصرة وأعمقها. إنّ كل من تناول شريعتي بالنقد الجاد لا يستطيع أن يغضّ البصر عن صحراء شريعتي، ولا يتسنى له أنْ يصنّف هذا الجزء الكبير من نصوصه ضمن دائرة نقده[2]، لذا يعدّها نصوصاً أنتجها شريعتي في سياقات أخرى. في حين أنّ هذه النصوص ـ كما بيّن البحث ـ ليست إلّا امتداداً لمشروعه ذي الجوانب العديدة.

---

(1) علي شريعتي، الصحراء، مصدر سابق، ص3.

(2) يقول عبدالكريم سروش في نهاية إحدى محاضراته التي نقد فيها شريعتي: «إنّ شريعتي لم يكن في نصوصه كلها كاتباً واحداً، بل ظهر في كتابه الصحراء كاتباً إنسانياً وجودياً جديراً بالثناء.» وقال المفكر الديني مصطفى ملكيان في إحدى حواراته الصحفية: إنّ من أكثر الكتب تأثيراً على حياتي هو كتاب الصحراء لشريعتي، وبرغم أني الآن في السابعة والخمسين من العمر فلا زلتُ أتأثر بنصوصه واستمتع به. ظ: حوار مع ملكيان منشور في موقع (دين آنلاين) الالكتروني: «http: //www.di-nonline.com/doc/news/fa/2745 »

ثمة اختلاف في المعاني والأفكار، قد يشعر بها قارئ نصوص شريعتي في أول وهلة، فشريعتي الثائر على كل شيء تراه في كتابه الصحراء يئنّ من عبث الحياة، وفي موقع آخر ترى هذا المختص بأدلجة الدين يخوض في فضاءات أنطولوجية مدهشة، إذ نكون بإزاء متصوّف قد كوته نيران الشوق وأغرقته بحار الوجود.[1] إنّ شريعتي نفسه شعر بهذا التنافر الذي سيجده مخاطبه، لذا تقدّم على سبيل التهكم في مقدمة كتابه الصحراء بكل نقد مُحتملٍ قد يوجه له وتكلم نيابة عن نقّاده المختصين باللغة والأدب وعلم الاجتماع وعلم النفس، ثم استرسل قائلاً: «لا أرغب في حمل عبء «الدفاع عن نفسي» ضد حملاتهم. إنّ ما يمرّ علينا وما ابتلينا به هو أكثر جديةً وحيرة مما نتوقع، فلا يمكننا أن نكون «مرتاحي البال» كي نهتم بالحُكم على هذا وذاك؛ أو أن نعيش «معدمي الألم» لنجزع من ركلة ناقدٍ ما ومن رفسته. فعلى أية حال فللكل أن يتحدث ما يشاء. فإذا أخطأ لا نلومه وإذا قال الحقيقة لا نجادل الحق.»[2]

يُمكن إحالة أسباب تعدد الاتجاهات والأساليب الخطابية

(1) ظ: فصل «المعبد» في كتابه الصحراء.

(2) علي شريعتي، الصحراء.

في نصوص شريعتي إلى تعدد مصادر ثقافته ورصيده المعرفي الضخم. يقول شريعتي في سياق نصٍّ تأملي عميق يبحث فيه عن «أناه» الحقيقية: «ابن «أنا» ولد في مدينة النبي وقبلته الكعبة وتبلور إيمانه في حراء وتشكلت روحه وهيجانه وأحاسيسه على يد إبراهيم وموسى والمسيح ومحمّد وعلي وأبي ذر وسلمان وعمار وياسر وسمية. وثمة «أنا» أخرى غريبة على المدينة التي لا تعرف ذلك المكان؛ لا تشعر بالإيمان، ملأى بالعقل وبالمنطق الجاف والفلسفة والمعادلات الرياضية. وليدة أثينا ومترعرعة في أحضان سقراط ومتتلمذة على أفلاطون وأرسطو، مروراً بابن سينا وابن رشد وابن خلدون، وصولاً إلى هيغل وديكارت وكانط وسارتر وأخيراً متجليةً في السوربون».[1] أمّا على الصعيد المنهجي فإنّ كتابات شريعتي تكمّل بعضها بعضاً، بصورة أو أخرى. إنّ شريعتي بشهادة كثير من دارسيه يمثّل مثقفاً ومصلحاً دينياً ومفكّراً ذا أبعاد عديدة يحمل غايات سامية. إنّ تعدد اتجاهات أفكاره وأبعاده الذهنية لا تتقاطع مع بعضها وكل اطروحاته تتأسس على ركيزة (العرفان والمساواة والحرية)،

---

(1) المصدر نفسه، ص52. لمعرفة موقف شريعتي من الـ«أنا» لا بد من قراءة القسم المعنون بـ (الرسالة) في كتابه «الصحراء».

لاسيما أنّه يرفض المثقف ذا الاتجاه الواحد الجاهل بمجتمعه، إذ يرى أن من أهم أسباب مشاكل الإنسان المعاصر تكمن في تخصصه في مجال واحد واقتصاره على نمط واحد من المعرفة، الأمر الذي عدّه آفة المثقف. يقول شريعتي بهذا الصدد: «إنّ المثقف لم يكن فيلسوفاً بالضرورة أو فناناً أو عالم اجتماع أو سياسياً، بل هو إنسان واع له اتجاه اجتماعي وشعور بالانتماء لجماعة معينة ويفرض على نفسه الالتزام بإزاء جماعته.»[1] ويقول في موقع آخر: «يظنون أنّ المثقف هو ذلك العالم أو الفيلسوف أو الفنان أو التقني الذي ينظر للإسلام بنظرة العلوم الغربية وحضارتها المعاصرة. في حين أنّ المثقف ـ كما ذكرتُ في كثير من كتاباتي ـ هو إنسان واع ومسؤول قد يشمل العامل والفلاح والطالب الجامعي والكاتب والعالم وحتّى الأمّي، إذ يعاني من الاستعمار والاستبداد والنظام الطبقي أو أي معاناة أخرى، ويرى نفسه مسؤولاً عن محاربة هذا الوضع ولأجل ذلك يبحث عن إيديولوجيا وعن وعي وعن إيمان.»[2]

إنّ من أهم الصفات التي ميّزت شريعتي عن أقرانه هي

(1) علي شريعتي، مجموعه‌آثار(4)، بازگشت به خويشتن، انتشارات الهام 1369ش(1990م)، ص135.
(2) المصدر نفسه، ص304.

تعدد أنماط تفكيره، فإنّه من أجل توصيل فكره يستعمل كل الاتجاهات الفكرية التي برع فيها. وهذا ما جعله يجد في علي بن أبي طالب عليه السلام أنموذجاً مثالياً لهذه الشخصية متعددة الأنماط وذات الهدف الواحد، إذ يقول: «إنّ عليّاً هو أفضل مقاتل في الوغى وأذكى رجل في السياسة وأروع مُعينٍ محبٍّ لفاطمة في حياته الزوجية. إنّ علياً يجيب بفكره وكلامه ووجوده وحياته على كل الآلام والاحتياجات البشرية ذات الأبعاد العديدة وفي مختلف الأزمنة.»[1] ولكن غالب قرّاء شريعتي نظروا إلى جانب واحد من فكره، حتّى عبّرت عن ذلك ابنته الدكتورة سوسن شريعتي بقولها: إنّ موقف النقّاد والدارسين من شريعتي أشبه ما يكون بموقف هؤلاء الأشخاص المكفوفين الذين ذكرهم جلال الدين الرومي في حكاية الفيل.[2] إنها لا تقصد من وراء ذلك تعدد القراءات لفكر شريعتي فحسب، بل تريد الإشارة إلى تلك الرؤية

(1) على شريعتى، مجموعه آثار(5)، ما واقبال، انتشارات الهام، 1361ش(1982م)، ص 388.

(2) تعود قصة العميان والفيل إلى شبه قارة الهند وانتشرت من هناك. استعملت القصة لتصوير العديد من الحقائق والمغالطات، حيث تشير القصة إلى أنه على الرغم من اعتقاد شخص ما بأن تجربته حقيقية، إلا أن هذه التجربة قد تفشل في إقناع الآخرين بذات الحقيقة. تأتي هذه التجربة من أنه إذا أتيح لمجموعة من الأشخاص المكفوفين وصف فيل، فإن كل شخص منهم سيقوم بلمس جزء منه ووصف الفيل بناء على ما يستشعره.

أحادية الجانب التي بلور النقّاد بوساطتها موقفهم من شريعتي، إذ تفاوتت المواقف بين نقدٍ لاذع وبين مديحٍ مبالَغ فيه. الأمر الذي يسوقنا إلى استحضار «أيقونة شريعتي» على مدى العقود المتتالية بعد الثورة الإسلامية في إيران. فعلى مدى الثمانينيات كان يُنظر لشريعتي بصفته مُفكّراً يقرأ الدين قراءة علمانية ويستعمله استعمالاً ذرائعياً ومن أجل إنجاح مشروعه، حتّى وصل به الأمر إلى إغفال جوهر الدين وزجّه في إطار اجتماعي. أما في فترة التسعينيات فقد تغيّرت الانتقادات تماماً وأصبحت على عكس سابقتها، إذ نُظر لشريعتي مفكّراً يقدّم ديناً شمولياً ويعمّمه في كل المجالات، وبهذا أمسى شريعتي مفكّراً ذا اتجاهات أصولية ولا يقدّم برنامجا للبناء والتنمية. ففي مدة ما نرى صوراً فنيّة ثورية لشريعتي تنشر في الشوارع والجامعات والمكتبات، يظهر فيها مع السلاح والدماء، وفي مدة أخرى نرى صوراً فنيّة مختلفة تماماً، يظهر فيها في أجواء سريالية أو رومانسية إلى جانب دخان سيجارته مع عبارته الشهيرة: (الحبّ أسمى من العشق)[1]. هذا الأمر ما هو إلّا دليل على تعدد القراءات واختلافها، فتارة يتحول قارئه إلى تنظيم متطرّف ينفذ عمليات اغتيال، تودي بحياة كثير

(1) عنوان لأحد فصول كتابه «الصحراء» وإحدى عباراته الشهيرة.

من الرموز الفكرية[1] وتارة أخرى يعتمده المستنيرون والتيارات الإصلاحية.[2]

إنّ الموضوعية الأكاديمية تفرض على البحث العلمي استعمال المنهج الأنسب لدراسة شخصية مثل علي شريعتي لتجاوز كل هذا النقد المتناقض غير المُنْصف الذي يضع مفكّراً كشريعتي في البوتقة التي نعرفها اليوم تحت عنوان التطرف، إذ لا يمكن أنْ نعد المنادي بالمساواة والحرية والتعددية مؤسساً للتطرف الديني لمجرد أنّه استعمل الخطاب الديني. إنّ الاتجاهات المتطرفة والسلفية في بيئتنا العربية والإسلامية انفردت باستعمال الخطاب الديني ولا ينافسها خطاب ديني مهيمن آخر، ولذلك تولّد لدى مثقفينا ومفكرينا هاجس يتخوف

(1) إنّ منظمة مجاهدي خلق الإيرانية التي أدّت دوراً بارزاً في انجاح الثورة الإسلامية في إيران والتي مدحها كثير من أقطاب الجمهورية الإسلامية من أمثال (محمد بهشتي)، قبل أنْ تُعلِن انشقاقها وتغيير خطها الإيديولوجي في عام (1981م)، كانت تمثل إحدى الاتجاهات السياسية والعسكرية التي تبنت فكر شريعتي، مقدمةً قراءة ثورية ضيقة لفكره، وأنّ تنظيم فرقان المتطرف تأثّر سلبياً بآراء شريعتي الثورية بسبب قراءته الخاطئة له.

(2) إنّ عودة فكر شريعتي ومؤلفاته إلى الساحة الأكاديمية كان بفضل الرئيس الإصلاحي الإيراني الأسبق محمد خاتمي، فلو كان فكراً متطرفاً لما دعمه الإصلاحيون. وقد أعيد إقامة مراسيم تأبين شريعتي السنوي في عهد خاتمي، ولكن منع هذا المراسيم مرة أخرى في عهد أحمدي نجاد.

من أيّة نبرة خطابية تعتمد الأدبيات الإسلامية من دون تفحص أساسيات هذا الخطاب. إنّ علي شريعتي نادى إلى العودة إلى الذات، ولكن ليس وفق أدبيات الفكر السلفي الراهن، بل إنّ هذه العودة ترافقها تحرراً من كل الخرافات والقيود الفكرية والاجتماعية، وهي عودة تروم التفكيك وإعادة البناء وفق المنهجية التي أقرتها المدارس الفكرية الحديثة من قبيل التفكيكية وتُضفي نظرةً أنطولوجية وثورية معاً على كل واجبات الفرد، سواء الدينية والأسرية والاجتماعية. فعلى خلاف ما تصور نقّاد شريعتي، فإنّه يؤكد بعداً أنطولوجياً عميقاً في جوهر الدين منطلقاً من أعماق الذات وهذا ما يتجلى مثلاً في مدوناته الشخصية التي حررها في حجّه إلى بيت الله الحرام، إذ وصف مناسك الحج بلغة عرفانية رائعة وقدّم قراءة ميتافيزيقية مميزة عن هذه الرحلة الروحانية.

تفرضُ الحاجة الاجتماعية الراهنة على المثقف المسلم الاهتمام بأفكار شريعتي وإحيائها لتغذية الرأي العام الذي اهتم به شريعتي كثيراً وأكد على رعايته كثير من الفلاسفة المعاصرين من أمثال (يورغن هابرماس) الذي عبّر عنه بالحيّز العام (public sphere) أو المجال العام، إنّ شريعتي الذي أراد

احتواء الحيّز العام لم يقصد التطرف والدوغمائية يوماً وإنّ من أخطأ في قراءته وتَطَرّفْ فلا يقع وزره عليه. إنّ مجمل نشاطات شريعتي شملت توعية الشباب وتثقيفهم وبثّ المعرفة الدينية السليمة في «الحيّز العام». لقد كان شريعتي يعد نفسه مفكراً مستنيراً يحمل «رؤية انتقادية». إنّه يقدّم مشروعاً فكرياً وثقافياً لا يدعو إلى حمل السلاح، بل يعترض على «الموجود» بحثاً عن «المطلوب» وكان يرى أن التحول السياسي هو نتيجة التحول الثقافي والفكري في المجتمع، فقد قال في إحدى عباراته الشهيرة: «إنْ شئت التمرد على الدكتاتورية والظلم ما عليك سوى أنْ تقرأ وتقرأ وتقرأ». ولذلك لم ينتم إلى أي حزب سياسي (برغم نشاطه السياسي في مدة الدراسة) ولم يصطدم علناً ومتعمداً بالسلطة الحاكمة ولم يخطط يوماً للتصدي إلى العمل السياسي ولم يتردد يوماً عن المضي في مشروعه الناقد لثالوث (المال والسلطة والخداع). لقد كان المجتمع المدني والرأي العام (الحيّز العام) هو المخاطَب الرئيس لخطابات ونصوص شريعتي ولم تزل الدراسات والأبحاث التي تنجزها الندوات والمؤتمرات الأكاديمية في إيران تحاول حتّى يومنا هذا البقاء على حيوية هذا الجهد

الراعي للحيّز العام، ولكن هذا الحيّز في مجتمعاتنا العربية تهيمن عليه الخطابات الإسلامية المتطرفة والعنجهية المقيتة المصطبغة بالطائفية والتكفير. إنّ اعتماد الخطاب الأنطولوجي والأدبيات الميتافيزيقية وإنْ كان بديلاً مثالياً عن التطرف الديني ولكنه ليس حلّاً شاملاً للمشكلة، فالرأي العام أو الحيّز العام لا يستوعب الخطابات الميتافيزيقية العميقة والأدبيات العرفانية والصوفية، إذ إنّها لغة خاصة بطبقة متعلّمة معينة. يقول شريعتي بهذا الصدد: «في بادئ الأمر يجب بثّ الوعي بين الناس، بعد ذلك يمكننا دعوتهم لمعرفة ذواتهم. إنّ الدعوة إلى البحث عن ماء الحياة وسرد حكايات من قبيل حكاية الخضر والإسكندر لمن لا يوجد في قناته ماء ليشربه هو ضرب من الخداع. إنّ من يضع العشق في حياة الناس بديلاً عن قوت يومهم هو من صنف المخادعين الذين يسمّون خداعهم زهداً. فمن لا معاش له، لا معاد له»[1].

إنّ شريعتي في الوقت الذي يحاول أن ينفذ في هذا الحيّز العام ويجرّه إلى منظومةٍ فكريةٍ إسلاميةٍ تحاور الآخر بدلاً من أنْ تُـقْـصيه، لَمْ يغفل كذلك عن اللغة الأنطولوجية ويوظّفها في

(1) علي شريعتي، مجموعه آثار 13، هبوط در كوير، انتشارات چاپخش،1370، ص266.

مقالاته الوجدانية ويؤكّد في أكثر من موقع ضرورة قراءة جلال الدين الرومي والتأثر بالتراث العرفاني. ويؤكّد كذلك في إحدى أهم نصوصه، ثالوث الدين والعرفان والفن ويقول بهذا الصدد: «الدين هو جهد إنسان «مدنس بالوجود» ليطهّر نفسه وليرجع من التراب إلى الله وليسبغ«القدسية» على الطبيعة والحياة اللتين يعدهما«الدنيا»وليجعلهما «الأخرى». الفن هو تجلى روح لا يُشبعها ما هو موجود وتَجِد الوجود أمامها باهتاً وقبيحاً وقليلاً. الدين والعرفان هما الحيرة الراهنة وفلسفة الهرب. الدين إلى مكان ما والعرفان«إلى أي مكان غير هذا المكان». لكن الفن هو فلسفة البقاء.»[1]

حسن الصراف

---

(1) علي شريعتي، الصحراء.

ثالوث
العرفان والمساواة والحريّة

حبّذا لو نخرج من كلّ الأُطر الطائفيّة والدينيّة ونبادر إلى دراسة العالَم والطبيعة والإنسان الذي يعيش فيها، فإنّ الطبيعة والإنسان موضوعان رئيسان في الفكر والفلسفة ولا نقاش في ذلك. من أجل دراسة هذين الموضوعين، ولبيان العلاقة بينهما، ولفهم حياة الإنسان وحركتِهِ يُفترَضُ الاطّلاعُ على كلّ المدارس والتجارب التي عرضت على مدى التاريخ بصفتها أدياناً أو فلسفةً أو طقوساً ونشاطاتٍ بشريةً. عند دراسة كلّ هذه الحقول نتوصّل إلى ثلاثة محاور رئيسة، وستكون سائر الموضوعات والحقول متفرّعة عن هذه التيارات الثلاثة، أو قد تكون بعيدة تماماً وقليلة الأهميّة. تتمثَّلُ هذه التياراتُ الثلاثةُ بالعرفان والمساواة والحريّة.

لطالما كان العرفان ـ بمعناه العميق ـ موجوداً في الشرق والغرب، ولكن الرأي الذي يَنْسِبُ أصولَ نشأة العرفان للشرق ويمنحُهُ صورةً شرقيَّة لم يكن بسبب الاعتقاد القائل بأنَّ الشرقيَّ هو الوحيدُ الذي يملك ميولاً عرفانيّة، بل لأنَّ الحضارة نشأت أولاً في الشرق، حيثُ مولد الأفكار والثقافات والأديان العظيمة، ولذلك أصبح العرفان تحصيلاً لهذا الحاصل. ولكنْ في الجهة

الغربية المتوحشة من الأرض، لم يتحضّر الإنسان وقتئذٍ، ولذلك لم يتسنَّ له الخوضُ في تجاربَ عرفانيةٍ ساميةٍ، هذا هو السببُ الوحيدُ، لأنّ العرفان جزءٌ من فطرة الإنسان، ولا تنمو ولا تترعرع هذه الفطرة إلا في البيئة المناسبة. فحتّى داروين[1] الذي انتُقِد بشدّة بسبب ميوله الماديّة هو من أكبر المثبتين والمؤيدين لمعنويّة الإنسان. يقول داروين بلغةٍ علميّة: «إنّ التطوّر في غير الإنسان، أي في النباتات والحيوانات كان بصورةٍ ماديّةٍ وفيزيولوجيّةٍ وجسدية، لقد نما النبات وتكاثر ومن ثَمَّ تكونت الأميبا[2] والحيوانات وكلّ نوع تطوّر إلى نوعٍ آخَر اكتمل. بعد ذلك تطوّر الإنسان الأول الذي كان من أكثر الحيوانات تطوّراً، فعلى سبيل المثال سَقَطَ الشَعرُ عن كفّ يديه، وكبُرتْ جبهتُه ورجع حنكه، وسقط ذيله، ووقف على رجليه وتكوّن الإنسان.» ابتداءً من هذه اللحظة وصاعداً سيكون سَيْرُ تطوّر الإنسان في الداخل وفي نطاقه المعنويّ لا الجسدي، إنّ الرأي الذي يفصلُ

(1) تشارلز روبرت داروين (1809) (1882_Charles Robert Darwinم) عالم تاريخ طبيعي وجيولوجي بريطاني، وهو مؤسس نظرية التطور والتي تنصُّ على أن كل الكائنات الحيّة على مرِّ الزمان تنحدرُ من أسلاف مشتركة.

(2) الأميبا أو الأميبة (Amoeba) جنس كائن حي وحيد الخلية، ينتمي إلى مملكة الطلائعيات وشعبة الأنبوبيات. وهي تعيش داخل الجسم بشكل طفيلي أو متعايش.

الإنسانَ عن الحيوان الذي قبله ـ الذي كان يشبه القرد ـ يستحضر الشعورَ العرفانيّ وهو شعورٌ تبدأ عنده المرحلةُ الإنسانيةُ. إذن فإنَّ لهذا الإنسان البدائي أيضاً ـ سواءٌ أكان في الشرق أم في الغرب ـ شعوراً عرفانياً. ولأنّ هذا العرفان في طوره البدائيّ لا يرتقي إلى أنْ يُصنَّف ضمن مدرسةٍ أو اتجاهٍ علميّ. وعلى الرغم من كلّ ذلك سيبقى الشعور الإنساني بإزاء حجرة أو صنمٍ ما، وسيبقى تقديسه بعض الأشياء، والعلاقةُ الغامضةُ التي يشعرُ في وجوده معها، سيبقى كلّ ذلك وليدَ شعوره العرفانيّ وخصاله العرفانيّة. ولأنّ هذا الإنسان بدائيٌّ فستبقى هذه الرموز أيضاً عديمة القيمة، هنا يمكنُ القول بأنَّ عظمة العرفان وانتشاره الواسع في الشرق كان بسبب رُقيّ الحضارات والثقافات الحاضنة له.

إنَّ تطوّر أيّ دين وانتشاره مرتبط بتطوّر أتباع ذلك الدين، إنّنا نشعرُ جيداً بهذا الأمر ونرى مثلاً هؤلاء الهندوس الذين يعدّهم المسلمون ـ حتّى عهدٍ قريب ـ أنموذجاً للانحطاط والتخلُّف والشركِ والجهل وعبادة البقر، نراهم يؤلفون عن الديانة الهندوسية كتباً تغنينا حقّاً، بل حتّى بعضها لا تقارَن مع الكتب المؤلَّفة عن الإسلام. فمثلاً لـ«راذاكريشنان»[1] رأي حول

(1) سارفابالي راذاكريشنان (1888 - 1975 م) فيلسوف وسياسي هندي. (المترجم)

قداسة البقر، إذ يوجّه ذلك توجيهاً فلسفياً وهو رأي لا نملك نظيره بخصوص التوحيد. إن للمفكرين الهندوس قراءةً وتوجيهاً وتفسيراً فلسفياً بشأن الشرك وآلهة الهند المتعددة، وهي آراء يمكنُ أن نعدَّها من أرقى وأنضج الأفكار الفلسفية المعروضة. في حين نملكُ نحن ديناً في منتهى الرُّقيّ ـ وهو في أقلّ تقدير أقدمُ وأكملُ من الهندوسية بألفَي عام ـ ولكنْ أمسى هذا الدين بائساً ومفرّغاً من محتواه بسببنا نحن! على أيّة حال فإنّ العرفانَ هو تيارٌ فكريّ ينبعُ من فطرة الإنسان، ويُشيرُ المعنى العام الذي يعبّر عنه إلى تلك الهواجس وذلك القلق داخل الإنسان في هذا العالم الطبيعي. فمن لا يحملُ هذا القلق، ومن لا توجدُ لديه مثلُ هذه الهواجس فإنه لم يَلِجْ بعدُ في حقل نوعيّة الإنسان. فكلّ ما في الأمر هو سقوط ذيله وجزء من شعره فقط! لأن الإنسان يستحيل أن يعيش في هذه الحياة الماديّة والدنيويّة من دون أن يشعر بالهول والقلق بإزاء هذه السماوات وهذه الطبيعة. إن هذه الهواجس هي نتيجة ذلك النقصان الكامن في علاقته مع الطبيعة. أي كلّما ارتقى الإنسان في إنسانيته شَعَرَ باحتياجاتٍ تعجزُ الطبيعة عن تلبيتها. لماذا؟ لأن الطبيعة هي بيتٌ يعيش فيه الإنسان إلى جانب سائر الحيوانات والنباتات وقد بنيت هذه

الطبيعة لتأمين احتياج الحيوان. إن للإنسان الذي تكوّن في هذه الطبيعة حوائجَ تعجزُ الطبيعةُ ـ هذا البيت المشتركُ بينه وبين الحيوان ـ عن تأمينها. من هنا يظهر النقصُ والشعورُ بالغربة عن هذا العالم وهذه الدنيا. إن هذا التلهف وهذه الغربة يبعثان فيه العوز والظمأ. عوزٌ وظمأ يمثلان الينبوع الرئيس لتجليات روح البشر العرفانية. فسعي الإنسان نحو تلبية هذا العوز وإرواء هذا الظمأ وتفكيره في كلّ ما هو غير موجود في هذا العالم هو أمر طبيعي، ومن هنا يتوجه نحو ماوراء الطبيعة ليلبّي الاحتياجات المتعالية، وليصل إلى تلكم الأماكن التي يشعر بأنّها أماكنُه. هذا ولأن الإنسان كلّما نما أكثر من الطبيعة، صار أشدّ غربةً عنها ومن ثَمَّ يشعر بالوحدة والغربة. ولكي يخلّصَ نفسَهُ من هذه الوحدة ويفرَّ من هذه الغربة يتّجهُ نحو عالم لا يوجد هنا.

وبكلمةٍ واحدة، يتّجه نحو عالم غير هذا العالم، أي الغيب. وإذا شئنا أنْ نعبّر عن ذلك بعبارة موجزة يمكنُنا القول بأنَّ العرفان هو تجلّي فطرة الإنسان للذهاب إلى عالم الغيب ولاكتشافه ومعرفته. ولكنْ أين هو هذا الغيب؟ للإجابة على هذا السؤال سنُصَنَّف مرةً أخرى ضمن فرقة خاصة وضمن مدرسة عرفانية وصوفية معينة. أنا لا أريد أن أُصنَّف ضمن هذه المدارس

والاتجاهات، ولكنْ أقولُ بصورة عامّة: إنّ هناك رأياً متفقاً عليه يفيد بأنّ البحث عن الغيب هو من صفات النوع الإنساني، وأنَّ العامل الذي يُحرّكه ويكمّله في هذه الحياة هي هذه الصفة المميزة. لو كان المشهود والمحسوس كافياً له ويلبّي طموحه، عندها سيتوقف عن البحث ولكنْ لأنَّ الوضع الراهن غير كافٍ فإنه يتحرك وهذه الحركة تضمن كماله. إذن على خلاف ما ذكره الماديّون وعلى خلاف اعتقادهم القائل بأنَّ ميل الإنسان نحو الغيب يؤدّي به إلى الانحطاط نقول: إنَّ ميل الإنسان إلى ما هو موجود يؤدّي به إلى الانحطاط. إنَّ السير نحو القيم غير الموجودة في الطبيعة يجعل من الإنسان متجاوزاً لحدّ الطبيعة المحدود ويضمن كماله المعنوي والنوعي والذاتي. ولهذا نقول بأنَّ العرفان هو سراجٌ يوقَد في داخل الإنسان. إنّه حلقة وصلٍ تبدّل الإنسان من كائن مادّي إلى كائن غير مادّي، إذ يتجاوزُ فضاءَ الطبيعة ويتسامى عليها. إنّه علاقةٌ تسوق الإنسان نحو كلّ ما هو غير موجود هنا. وهذا هو كماله المعنوي. إنّ لكلّ الأديان جذوراً عرفانيةً إلى جانب الأحكام والضوابط الخاصّة بالحياة اليوميّة والاقتصاد والسياسة والأخلاق. ولكن جوهر كلّ دين هو هذا الشعور العرفاني، سواءٌ أكان ديناً شرقياً أم غربياً، وسواء

كان دين شركٍ أو دين توحيد، لا فرق في ذلك، لأنَّ هذه الأمور تخصّ المرتبة التكاملية لكلّ دين.

لو سُلِبَ من الإنسان هذا الشعورُ العرفانيُّ لتحوّل إلى حيوان لا يميّزه عن سائر الكائنات شيءٌ إلا تطوّره وذكاءه وقوّته وتسلّطه على الطبيعة واحتياجاته. في حين يسمو أصل الإنسان على ذلك. إنّ الشعور العرفانيّ هو من يمنح الفضيلة والكرامة للإنسان، وكلّما كان الإنسان أكثرَ كمالاً اشتدّ فيه هذا العوز والظمأ، فمثلاً قد نرى بعضاً يكونون أكثر كمالاً من غيرهم وفي الوقت نفسه أشدّ عناءً، فثمّة أناس يكون كمالهم المعنوي أكثرَ من غيرهم ومن ثمَّ يكون عوزهم أكثر سموّاً، والمواهب الماديّة لديهم أصغر وأدنى ممّا هي لغيرهم، وتكون الطبيعة أشدّ عجزاً عن إشباعهم وإروائهم، وهذا أمرٌ بديهي. حتّى أنّنا نشاهد المتعلقين بالمادّة قد حققوا كمالاً انسانياً وبقوا غير مؤمنين بالله والغيب من أمثال «دوستوفيسكي»[1] و«سارتر»[2] و«كامو»[3]، نرى بأنَّهم ماديّون من حيث الفكر، ولكنّهم ليسوا كذلك من الناحية الروحيّة. لأنَّ فكرهم ومشاعرهم الروحية قد تطوّرت وهذا

(1) الذي لم يكن متديناً بالمعني الدقيق. (المؤلف)

(2) الذي لم يكن متديناً أساساً، بل كان ضد فكرة الله والدين. (المؤلف)

(3) ولا شك في أنه كان ماديّاً. (المؤلف)

ما جعلهم يأسفون على عدم وجود الله. من اللافت للانتباه ألّا يكون سارتر كفلاسفة القرن التاسع عشر الذين عدّوا غياب الله وخرافة الدين سبباً في شقاء الإنسان. يقول سارتر بدلاً عن ذلك بأن إنكار وجود الله جعل الإنسان والحياة والوجود كله ساذجاً وأحمقاً ومن دون غاية ومعنى، ولكن ماذا عسانا أن نصنع بإزاء هذا الوضع؟ ونرى هنا أن سارتر الملحد عندما يلغي فكرة وجود الله في الطبيعة يشعر بأنّ الطبيعة قد أصبحت ضيّقة وحمقاء وعديمة المشاعر والأحاسيس وغير مجدية في اشباع احتياجات الإنسان وحياته. إنَّه يؤكّد غربة الإنسان في الطبيعة ورأيه ينحصر في عدم إيمانه بالله فقط. بل ويعتقد بأنه لو ألغينا فكرة الله سيكون أيُّ عملٍ مسموحاً به، لأنَّ الله فقط يستطيع أنْ يحدّد ويوجّه الخير والشر؛ لأن عدمه أشبه ما يكون ببيتٍ فارغ من أيّ أحد. أيْ لا

معنى من قولنا كيف تفكّر؟ وماذا ترتدي؟ وكيف تتصرف في بيتٍ فارغ؟ وأن يجلس الفرد بأدبٍ واحترام في بيتٍ فارغ هو عمل عابث. إنَّ الثنائيات الجدلية من قبيل المؤدَّب وغير المؤدَّب والقبح والجمال وحسن التصرّف وسوء التصرّف والتكلّم باحترام والتكلّم بوقاحة تتبلور معانيها عندما يكون هناك رقيبٌ ما. إنْ لم تكن في الطبيعة عينٌ بصيرة مراقبة فقد يسقط الفرق بين الخائن والخادم وبين من يفني نفسه في سبيل قيمةٍ سامية وإيمان متعالٍ ومن يُفني الآخرين من أجل نفسه. أي سيكون كلّ هؤلاء في مرتبة واحدة، ولا يوجد أيّ معيار مطلق خارج هذه الأمور. إنّ مثل هذه المَلاحظ تبيّن بأن غياب الله والدين يمثّل نقصاً لدى هؤلاء، ولأنّهم لا يعتقدون بذلك من الناحية الفكرية، لذلك يؤقلمون أنفسهم مع هذا النقص وهذه الوحدة وهذا الشقاء. وهذا يشير إلى أنَّ نموَّ فطرة الإنسان قد تتجاوز نموَّ الطبيعة وحدودها وإن لم يكن ذلك الهاجسُ العرفانيُّ موجوداً ستضمحلُّ معنوية الإنسان وتتجمّد. والشاهد على ذلك الحضارة المعاصرة التي نمت من دون الله وتبلورت على شكل مجتمع متحضّر وبإنسان متوحّش. إنَّ العلم المتنامي من دون الله قد شكّل حضارةً حقيقيةً ولكنه أوجد مجتمعاً متحضّراً وليس إنساناً متحضّراً. في حين

كان الإنسان في الماضي متحضراً في مجتمعات متوحشة ومتخلّفة. إنَّ العرفان يضمنُ النموَّ الثقافيَّ والمعنويّ والكرامة الوجوديّة للإنسان ويسوقه نحو الأوج المطلق، أي الله سبحانه.

إن العرفان ـ كما أسلفنا ـ يمثّل إحدى هذه التيارات، ولكنّه قد تداخل في الشرق مع الدين وتحوّل الأخير شيئاً فشيئاً إلى مؤسسة ذات طابع روحي مشكّلةً طبقة اجتماعية؛ ولأنها كانت جزءاً من الطبقة الحاكمة أصبحت مرتبطة اجتماعياً بسائر الطبقات الحاكمة وبهذا أمسى الدين والعرفان مأسوفاً عليهما، إذ تحوّلا إلى خرافات وتوجيهات وأحكام تَصُبُّ في مصلحة الطبقة الحاكمة ضدّ الناس ونموّ الإنسان والفطرة والحريّة الإنسانية. وبمعنى آخر تحوّل الدين والعرفان إلى قيودٍ تعيق السير التكاملي لمعنوية الإنسان وماديّته. إنّ الأرواح الداعية إلى الحريّة تصدّت مجبرةً لمثل هذا الدين وما كان لها خيار آخر. في الحقيقة لا نتوقَّع من دعاة الحريّة الذين برزوا في أوربا أن يستخرجوا حقيقة الإسلام من القرآن وحقيقة المسيحية من التاريخ. فإذا كان رجال الدين لا يُظهرون هذه الحقيقة ولا يبحثون عنها فكيف يمكننا أنْ نتوقع من كاتب أو من مثقف اشتراكي أو من فرد بوليتاري أوربيّ أنْ يقوم بذلك؟ من هنا برزت أفكار جديدة تدعو إلى

حريّة الإنسان ونموّ العلم والعقل وهي من تصدّت للدين ووقفت في وجهه. أمّا الدين فقد كان واقعاً بيد متوليه القرسطيين المتجمدين وأمست صورته رجعيّة غير إنسانية، وبهذه الهيأة راح يقابل النهضة الجديدة، وما كان مصيره في أوربا وفي سائر أماكن العالم سوى ما هو عليه الآن، فقد أصبح الشرط الأول لتحرُّر الإنسان هو ترك القيود التي فرضها الدين عليه، بالطبع فإنّ قصدي من قيود الدين هي تلك الضوابط والأحكام التي وضعتها المؤسسة الدينية في الإسلام والمسيحية واليهودية والهندوسية على فكر الإنسان وحركته.

إنَّ تبلور هذا الفكر الجديد في أوربا كان يسعى إلى إرساء بعض القضايا الإنسانية ومنها المساواة والعدالة وأصالة الإنسان، أي الثوابت التي لطالما كانت وستكون من المثاليات لدى البشر. ولكن اختراع الآلة وتطوّرها طوال القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر، تسببت في ترسيخ الاختلاف الطبقي والظلم وثراء بعض الطبقات وفقر بعضها الآخر. وكان هذا الوضع على خلاف الوضع السابق، إذ كان للإقطاعي الواحد عشرون أو ثلاثون فلاحاً يعملون في أرضه. يا ترى كم يستطيع الفلاح الواحد أنْ

يُنتِجَ طوال سنة واحدة؟ افترضوا بأنَّه ينتج سنوياً خمسة قناطير[1] من الحنطة. فإنّ قنطاراً واحداً يُعزَل ليكون بذوراً للزراعة، وثمنَ قنطار آخر كان يُصرَف لدفع أجور الماء وحراثة الأرض أو استئجارها، وقنطاراً واحداً أيضاً يكون من حصّة المزارع. إذن كم استثمر هذا الإقطاعي ذلك المزارع؟ خُمسَين من الناتج وما كان ليستطيع أن يستثمره أكثر من ذلك، لماذا؟ لأنَّ المزارع ما كان ليستطيع أن يُنتج أكثر من ذلك. إذن كان للاستثمار حالة ثابتة ومستوى ضئيل من الربح. من كان يروم المزيد من الأرباح كان عليه استخدام عدد أكبر من الأفراد، ولأنَّه يعجز عن رفع سقف الإنتاج كان عليه زيادة عدد المنتجين ليكونوا مثلاً ألف مزارع وليستثمر من كل واحدٍ منهم قنطارَين، وليكون المجموع الكلي للإنتاج ألفَي قنطار من الحنطة. ولكن هذه الطريقة كانت غير مجدية أيضاً. لأنّ وجود الأرض الصالحة للزراعة والكميّة المناسبة من المياه لم يكن سهلاً كي يستعمله المزارع كيفما يريد. إذن كان الإنتاج ثابتاً دوماً؛ لمحدودية الأرض والمياه ومستوى جهد المزارع. وبالطبع قد تحصل زيادة ما في بعض السنوات، فمثلاً يزود الإنتاج خمسين رطلاً لكثرة الأمطار أو يقل

(1) القنطار من مقاييس الوزن، مثل الرطل وهو يعادل 143.8 كيلوغرام.

مئة رطلٍ بسبب الجفاف ولكن غالباً ما كان الإنتاج ثابتاً. أمّا بعد أن دخلت الماكنة في عالم الزراعة والصناعة إبّان القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر تضاعف مستوى الانتاج إلى مئة أضعاف؛ أي عندما تحوّل المزارع إلى عامل وصار يعمل على الماكنة، تضاعفت سرعة الآلة من عشرين إلى مئة ضعف. مثلاً كان الاسكافيُّ قبل اختراع الماكنة يصنع في اليوم الواحد خمسة عشر حذاءً، ولكن بعد أن صار الاسكافيون يعملون بالماكنة استطاعوا انتاج ألف حذاء في اليوم الواحد. أي تضاعف الانتاج إلى مئة ضعف. في حين لم يتضاعف أجر العامل مئة ضعف ولم يحصل ذلك في أي مكان من العالم. في أفضل الأحوال صار ضعفين أو ثلاثة أضعاف، واستحوذ ربّ العمل على الباقي، في الوقت الذي كان فيما مضى يحصل على خُمسَين. أنتج هذا النهج الاستثماري تجمعاً للثروة في جانب وتفشّياً للفقر في جانب آخر. كان بإمكان المزارع القديم أن يربّي بعض الماشية والدواجن في بيته كالبقر والغنم والدجاج ليضمن مصدر طعامه وأن يزرع شيئاً في حديقة بيته. فضلاً عن ذلك كانت أدوات الإنتاج كالبغال والمحراث من ملك المزارع، أي كان المزارع مالكاً أيضاً بصورة أو أخرى. ولكن عندما يتحوّل المزارع إلى عامل فإنّه يمسي وهو لا يملك

شيئاً. فعند ذهابه للمعمل في الصباح الباكر ما عليه سوى أنْ يرتدي بذلة العمل ويحلق ذقنه، ولا يوجد شيءٌ يصطحبه معه. كل ما يأخذه معه عضلاته التي يؤجرها للمعمل لمدة ثمان ساعات ويأخذ بإزائها ما يقارب عشرين توماناً ويعود لبيته. وفي كلّ يوم تجذبه الماكنة أكثر فأكثر بحيث لا يستطيع أنْ يغفل عنها حتّى لحظة واحدة. في حين كان المزارع حرّاً ويعمل لخمسة أشهر فقط طوال العام الواحد وبإمكانه اختيار عمله ويشعر بالحريّة. ولكنّ العامل لا يملك شعوراً بحريةٍ مطلقة ولا يملك حتّى دقيقة واحدة للتأمّل أو للهروب.

إنَّ مثل هذا الوضع رسّخ الصراع الطبقي وضاعفه حتّى وصل إلى أسوأ حالاته في يومنا الحاضر. إنَّ رؤوس الأموال القديمة التي كانت موزعة في مئات المصانع والورش والمتاجر أصبحت الآن بيد بضعة أفرادٍ تترواح أعدادهم من خمسة إلى عشرين شخصاً. أمّا الآخرون فإنّهم يتجردون من ممتلكاتهم من حيث لا يعلمون، ويتحولون إلى ذلك السواد الأعظم المتمثل بالعمّال، في مثل هذا الوضع تحوَّلت آمال الأديان والأفكار الإنسانية المعهودة عن العدالة والمساواة إلى فاجعةٍ ونفيٍ للإنسان، إذ تخاصم الأفراد والمجتمعات والشعوب وتحولوا

إلى قطبين مرعبَين يشربون دم بعضهم الآخر من دون أن يكون الهدف واضحاً، واندثرت تلكم المعاني والقيَم والروحانيات. كانت ردة فعل الضمائر الإنسانية الحُرّة تتمثل بمقارعة هذا الواقع، لذلك عمَّ النضال أرجاء أوربا ولاحقاً آسيا وأفريقيا، وفي يومنا الحاضر نرى هذه المنهجية الفكرية منتشرة في آسيا وآمريكا اللاتينية أكثر من أروبا التي تُعَد حاضنة لهذا الفكر. لقد ظهرت مدارس فكريةٌ عديدة هدفها التصدي لهذا النظام الرأسمالي والتصدي لهذا الاستعباد المرعب للأفراد ومجابهة عملية مسخ العمّال ودمجه في نظام الماكنة ومسخ صاحب رأس المال في النظام الرأسمالي الذي حوّله إلى جرذٍ يجذبه بريق الأموال ولا يشعر بشيء سوى الادخار. النظام الذي حوّل الإنسان العامل إلى ماكنة، إذ يفرض عليه العمل حتّى يُستَهلَك ويُنْبَذ، ولا يملك أي مجال لنموّه المعنوي والإنساني. إن هذا التصدي وهذا النضال انتشر في أرجاء العالم تحت مسميات مختلفة. ولكن وللأسف تنامت هذه الحركات وتوسعت هذه التوجهات الداعمة للناس والمطالبة بعدالة الطبقات والداعية إلى تنظيم العلاقات الإنسانية متخاصمةً مع الدين. لأن الدين كان بيد الأنظمة الحاكمة وتحت تصرف طبقة دينية نمت برعاية

النظام الحاكم. عندما كانت الأديان تظهر وتنتشر لم يكن لها طبقة حاكمة وهذه هي إحدى خصائص الدين الإسلامي. لقد وجدتُ مثل هذا الرأي في كتابات إحدى الجماعات الثورية في أمريكا اللاتينية، إذ يفخرون بأنهم لا يملكون مفكرين ولم ينقسموا على جماعة ثورية تعمل وجماعة ثورية تفكّر وتصنع الايديولوجيا، لأنهم متوحدون، فمن يصنع الإيديولوجيا ويقوم بنشرها يعمل بها أيضاً ومن يعمل يفكّر في الوقت ذاته، فكلهم متوحدون. يُعَد هذا الأمر من البديهيات والأمور المتفق عليها في الإسلام. مَن مِن المجاهدين في صدر الإسلام ومَن مِن الصحابة كان مفكّراً ومن كان مجاهداً؟ من منهم عاملٌ ومن منهم رجل دين؟ في الواقع لم يكن هذا التقسيم موجوداً. لقد كان كلٌّ ينشر الإسلام من موقعه وفي الوقت ذاته يجاهد ويعمل في حراثة الأرض وزراعة النخيل أو رعاية الإبل. أي الجميع كانوا عمّالاً ومجاهدين عمليين ومفكرين. إن الانقسام ظهر في وقتٍ لاحق وأصبح رجل الدين ينتمي لطبقة اجتماعية رسمية. ولأنَّ هذه الطبقة الرسمية يفترض بها أن تعمل دعماً للمصالح الطبقية ولمصلحة سائر الطبقات المرتبطة بها، لذلك اقترن الدين الرسمي بهؤلاء وتخدّر العوام بهذه الطريقة ومن ثمَّ يبادر الدين

الرسمي إلى التصدي لهذه الثورة. ففي أروبا قاوم الدين الرسمي حتّى أنفاسه الأخيرة ـ والآن ـ في أمريكا اللاتينية، حيثما شرعت الثورة بنشاطها تصدّى لها الدين الرسمي وقمعها باسم الدين وليس باسم آخر.

وعُرضت القضية إذن أمام الرأي العام على النحو الآتي: إنَّ الدين هو وسيلة لتبرير الوضع الموجود ضد الأكثرية ولمصلحة أقليّة معينة، وما نشاهده في الواقع يؤيّد الأمر. إنَّ هذه الثورة المعنيّة لا علاقة لها بالدين مطلقاً، وكلّ ما تسعى إليه هو إنقاذ مجموعة من الأفراد من الاستغلال، ولكن الدين يكفّر هذه الثورة. عندما يقوم الدين بذلك يُبيّن بأنَّ قضية العرفان والمعنويات لم تكن إلّا أكذوبة، لا بل هي وسيلة لتثبيت دعائم الوضع الراهن. على الرغم من أنَّ هذه الثورة في أوربا كانت داعية للعدالة والمساواة بين الأفراد والطبقات ـ أي تلك الأهداف المثالية الموجودة في جوهر الدين ـ إلّا أنّها وللأسف تحوّلت إلى ثورة ضد الدين. فقد تمظهرت الحركات الاشتراكية في أروبا بصورٍ مختلفة: كالماركسية وحتّى ضد الماركسية والسينديكالية[1] وانتشرت في أرجاء العالم.

(1) (anarcho-syndicalism) إحدى الحركات الاشتراكية التي تفرعت عن

إنَّ النهضة الفكرية الثالثة ـ التي تلت هذه النهضة الاشتراكية[1] ـ نمت وانتشرت بشكل أوسع بعد الحرب العالمية الثانية. لقد كان التوجه العرفاني مرافقاً للدين، وفي الوقت ذاته غادرت الأديان حياة الفرد الأوربي وبقيت حكراً على رجال الدين وحاشيتهم، الذين يقضون آخر أيامهم في وقتنا الحاضر. لمّا اندثر الدين وغاب عن الحياة الاجتماعية المعاصرة وفَقَدَ حضوره في أفكار الجيل الشاب، جاءت الاشتراكية وأخذت مكانه. ولكن الاشتراكيين أيضاً لم يحققوا أهدافهم التي رسموها منذ القرن التاسع عشر في أوربا. أعني الثورة الاشتراكية التي بدأت في أوربا قبل قرنٍ من الزمان، إذ كان العمّال في حينها هم الثوريين وكانت الرأسمالية تندثر شيئاً فشيئاً، ولكن الآن بعد مضيّ مئة عام لا نجد العامل الأوربي كما كان في الماضي. خاصَّةً في ألمانيا، فقد كانت الحركة العُمّاليّة أكثر تقدّماً من سائر مناطق أوربا، والآن

اللاسلطوية (Anarchism). يشمل السنديكالية جميع المنظمات العمالية، وجميع النقابات المختلفة التي أنشئت لمقاومة الظلم وأرباب العمل بهدف التخفيف من استغلال مالكي المواد الخام ووسائل الإنتاج وعمل الإنسان أو القضاء كليّاً على هذا الاستغلال. (المترجم)

(1) عندما تتسع مثل هذه الأحداث وتنتشر نطلق عليها نهضة أو ثورة. إن جذور هذه الثورات موجودة على مدى التاريخ، وعلى شكل أفكار ومدارس، وعندما تتحول هذه الأفكار إلى تحرّك وحَدَث يطلق عليها ثورة أو نهضة. (المؤلف)

نجدها أكثر تراجعاً من أيٍّ مكان. بحيث أمست طبقة العمّال في ألمانيا أكثر ميولاً لليمين حتّى من الكاثوليكيين والبروتستانتيين. لم نجد طوال العقود الثلاثة بعد الحرب اعتصاماً عمّاليّاً واحداً في ألمانيا، في حين قبل مئة عام وقبل ماركس كان برودون[1] يقود حركتهم. على أيّة حال فإن الرأسمالية الأوربية استطاعت إيقاف المدّ الاشتراكي، وحتّى الاشتراكية في سائر الدول ومنها الصين والاتحاد السوفيتي قد توصّلت إلى طريقٍ مغلق، بمعنى أنَّ الأهداف التي نادى بها دعاة الحريّة في القرن التاسع عشر لم تتحقَّق. إنَّ هؤلاء كانوا يظنون بأن الإنسان فيما لو هيمن النظام الاشتراكي على المجتمع سيتخلص من قيود الماديّة وسينتهي الصراع الطبقي واختلاف المصالح. فبغياب هذه الصراعات والاختلافات لا تنشب أيّة حروب؛ وإن غابت الحروب وألغي استثمار الفرد ستتحد كل الطاقات الفرديّة وستبذل الجهود الجماعية كلّها من أجل تطور المجتمع ونموّه المعنوي. ولكن كلّ ذلك كان مجرد آمال يحلم بها الاشتراكيون في القرن التاسع عشر. وشاهدنا أيضاً بأنَّ هذا النظام الاشتراكي ذاته، الذي كان

(1) بيير جوزيف برودون (Pierre-Joseph Proudhon)، (1809 - 1865)، سياسي فرنسي وفيلسوف تبادلي اشتراكي. (المترجم)

يروم تحرير الناس، بعد أن تحقق على أرض الواقع حوّل الجميع عبيداً للزعيم وتحوّلت الأهداف المرسومة إلى عبادة الأفراد والحزب وأخيراً إلى عبادة الدولة. كتب برودون في إحدى رسائله لماركس: «إذا كنّا نريد أنْ نقدّم شيئاً ما يجب أن يكون

ذلك بتواضعٍ تام وأنْ يكون عملنا لوعي الناس فقط، لا يجوز لنا أن نقلّد طريقةً الأنبياء ونتحوّل أمام الناس إلى آمرين وناهين وأن نفرض عليهم ما نريد، لا يجوز لنا أن نؤسس ديناً جديداً أو فرقة جديدة في العالم؛ لأنني أخشى من أن يتحوّل توجهك الفكري مستقبلاً إلى دين الدولة وتُستَبدَل عبادة الدولة بعبادة الله.»

ولكنْ على الرغم من تحذير برودن فقد حصل كلّ ما توقعه في رسالته لماركس.

إن الانتكاسة التي شَعَرَ بها دعاة الاشتراكية عقب خسران آمالهم أثرت في بعض الأفكار والأرواح الحرّة وتبلورت في مدارسَ فكريةٍ جديدةٍ رفضت ـ بحسب ادّعاء أقطابها ـ الدين الذي يجرّ الإنسان إلى عبودية الله أو الآلهة، وكذلك رفضت الماركسية التي تجرّ الإنسان إلى عبودية الدولة؛ لأنّ الثروة عندما تكون بيد الدولة وتتعين الدولة على وفق سلسلة مراتب وتتحول هذه السلسلة في المراتب إلى بيروقراطية صارمة ـ ستتحول عند ذلك إلى عصابة حاكمة دائمية. في مثل هذا النظام سوف يعجز أيُّ إنسان عن العمل، ويعجز أيضاً عن إنقاذ نفسه؛ لأنّ الثروة والمَكينة المالية غير متوافرة لأيّ أحد وكلٌّ يتحوّل إلى موظف تابع لمؤسسة مخيفة ينتهي رأس هرمها بالزعيم.

ومن اللافت للنظر هو أن هذه المدرسة التي تؤكد في نظريتها الرئيسة التي تنفي الشخصية في التاريخ ولا ترى لها أثراً قد تحوّلت إلى أكبر مدرسة حاضنة لنموّ الأشخاص وتفرّدهم. بل سُميّتْ المدارس والاتجاهات باسم الأشخاص: الماركسية، اللـيـنـيـنـيّة، التيتوئسمية[1]، الكاسترية[2]، التروتسكية[3]، الماويّة[4]... وأغلب هؤلاء ميّتون. أمّا نحن المتدينين فعندما نتحدّث مع أحدٍ عن المحمّديّة والمحمّدي والعَلَوي فلا يفهم أبداً ما الذي نقوله. لأننا على الرغم من اتهامنا بعبادة النبيّ، وعلى الرغم من أنّنا نعدّ النبيَّ أفضل الخلائق، على الرغم من كلّ ذلك لا توجد لدينا عُقدة عبادة الأشخاص، ولكن هؤلاء الذين ينفون الشخصيّة والشخصنة ويدّعون بأنَّ الشخصية أو البطل ليس له أدنى أثر في التاريخ وفي حياة الإنسان، نرى نحلتهم الفكرية قد

---

(1) إشارة إلى النزعة الاشتراكية التي راجت في يوغوسلافيا بزعامة (جوزيف بروز تيتو ـ Josip Broz Tito) الذي واجه الهيمنة السوفيتية وتمكن من استقلال يوغسلافيا عن الاتحاد السوفيتي. (المترجم)

(2) إشارة إلى النموذج الاشتراكي الكوبي بزعامة (فيدل كاسترو ـ Fidel Castro) (المترجم)

(3) إشارة إلى الشيوعية التي دعى إليها (ليون تروتسكي ـ Leon Trotsky)، أحد زعماء ثورة أكتوبر في روسيا عام 1917 إضافة إلى الحركة الشيوعية العالمية في النصف الأول للقرن الماضي ومؤسس المذهب التروتسكي الشيوعي بصفته أحد فصائل الشيوعية الذي يدعو إلى الثورة العالمية الدائمة. (المترجم)

(4) إشارة إلى النموذج الاشتراكي الصيني بزعامة (ماو تسي تونغ ـ Mao Zedong) (المترجم)

تحوّلت إلى عبادة الزعيم وأصبحت صورة أخرى من الفاشيّة.

إنّ الحرب العالمية الثانية أوجدت نتائج مهمّة جدّاً، منها رجوع الدين بجديّة مرةً أخرى إلى الساحة العالمية، وتراجع العلم عن ادعاءاته المبالغ فيها أيضاً، والنتيجة الثالثة تمثّلت بأفول نجم الماركسية اللامع؛ لأنّها عجزت عن تقديم حلول للمشاكل الاقتصادية والانسانية. من هنا أخذت الوجوديّة[1] تظهر للعيان. على الرغم من حضور الوجوديّة في القرن التاسع عشر وحتّى قبل هذا القرن، وعلى الرغم من وجودها في تراثنا العرفاني بصورةٍ وأخرى ـ فالعرفان يمثّل فلسفة وجوديّة ـ على الرغم من كلّ ذلك فإنها ظهرت في العصر الجديد بحُلّةٍ جديدةٍ تَمثَّل أساسها الرئيس بالإنسان. ترى الوجوديّة أن التاريخ كلّه يتحدّث عن كلّ شيء إلّا الإنسان، وأنَّ الإرادة الإلهيّة تريد أنْ تجعل من الإنسان تابعاً[2].

---

(1) الوجودية (Existentialism) تيار فلسفي يميل إلى الحرية التامة في التفكير بدون قيود ويؤكد على تفرد الإنسان، وأنه صاحب تفكير وحرية وإرادة واختيار ولا يحتاج إلى موجه. (المترجم)

(2) وبالطبع فإن القصد من هذه التبعية بين الله والإنسان على وفق النموذج المسيحي أو الأديان الأخرى التي تمسخ الإنسان وتبعده عن إنسانيته حقّاً. كما يوجد في ديننا الآن منْ يناجي ربّه بمنتهى الذّل، حتّى يصل به الأمر إلى أن يطلب تسديد ديونه من الله والإمام، أو يتوسل إلى الله لفك زحام السيارات مثلاً، وكأنْ لا وجود ولا إرادة له، فهو لا يمثّل أيّة إرادة ولا يمثّل أي شيء. ولكن هذا اللاشيء يختلف عن ذلك اللاشيء الفلسفي الذي يقرّه المنظور الإسلامي. إذ أن الإنسان وفق المنظور

لذلك تعود الوجوديّة وتؤكد الاعتماد على وجود الإنسان نفسه وتقول له: راقب ذاتك وتعرّف عليها. لأنّ عين الإنسان لطالما كانت متجهة نحو الخارج، نحو الآلهة والأرواح الطيبة والخبيثة. والآن في النظام المعاصر، بعد أنْ هَجَرَ الدينَ وصار متعلّقاً بالحياة الماديّة، ومتلفاً وقته بالحصول على هذا وذاك والتزود بأمورٍ أخرى، أمسى خارجاً عن ذاته، سائراً نحو أمورٍ لا تمتُّ إلى ذاته بأيّة صلة، وباحثاً عن قضايا اعتبارية. إن ما نُسيَ في إثناء هذا الاندماج وهذه الغفلة هو ذات الإنسان والأنا بصفتها وجوداً. الوجود الذي لا نفكّر به مطلقاً ولا نلتفت إلى عملية المسخ التي تجري فينا وظاهرة الإعياء التي نعاني منها ولا نكترث بقيمنا الوجوديّة. فالوجوديّة إذن تمثّل نمطاً آخر من تأصيل الوجود الإنساني أيضاً. وبهذا صرنا أمام ثلاث تيارات:

الإسلامي لا يملك أي شيء بإزاء الله سبحانه. إن الفقر المعنوي الذي يقرّه الإسلام يطلب من الإنسان ألّا ينسب قيَمه الحقيقية لنفسه وألّا يتكبّر ولا يصيبه الغرور. وهذا لا يُعني عدم امتلاكِ الأشياء، بلِ العكس، فالإرادة والعلم والبصيرة والمسؤولية وكلّ شيء موجودٍ. وعليّ توظيف كلّ هذه الأمور من أجل حياتي. ولكن بحسب المنظور الفلسفي عليّ أن أنسب هذه الأمور لقدرة الله سبحانه، وعليّ ألّا أنكرها. إن الدين في الوقت الحاضر ينفي القيَم والكرامات الإنسانية التي أقرّها القرآن الكريم، إذ ليس لدينا سوى الولاء والتوسل والبكاء. إن المنظور الديني في سائر أماكن العالم أيضاً يماثل هذا التوجه. (المؤلف)

- **التيار الأول**: هو تيارٌ معنويّ يتناول علاقة الإنسان بالوجود وقد سُميَّ بالعرفان، إذ يعرض تلك العلاقة العظيمة في الرؤية الإنسانية للكون.
- **التيار الثاني**: يتمظهر في الاشتراكية وفي الشيوعية وفي كلّ المدارس التي تَعُدُّ إلغاء الصراع الطبقي طريقاً لإجراء المساواة بين بني البشر. إنّ هذه المدارس تفكّر فقط بتنظيم العلاقة الطبقيّة بين فريقَين أو قطبَين في رحم مجتمعٍ ما، كتنظيم علاقة المزارع بالإقطاعي والرأسمالي بالعامل. في حين يهتمُّ العرفان بالعلاقة الكونيّة والإنسانية والوجوديّة.
- **التيار الثالث**: يتمثل بالوجوديَّة التي تقول بأنَّ النمطَين آنفَي الذكر يغفلان الإنسان أو يشغلانه بموضوع خارجيّ كقضية العدالة، ورأس المال، والحروب السياسية، والنظام الطبقي، وفي الاشتراكية، وكذلك العلاقة الغَيبيّة والمعنوية وأمثالها في العرفان. بمعنى أنَّ كلا التيارَين قد تركا الإنسان. فلنعد إذن للإنسان ذاته، ولنتمسَّك بذلك الشيء الذي يريد الدين والاشتراكية معاً سلبه من الإنسان، ولنتمسَّك بحريّة الإنسان. يقول الوجوديّ: إنَّ لي حريّة واختياراً. أمّا الاشتراكي فقد أناط بالدولة كلّ ما لديه من

حريّة وابتكار وخوّلها باتخاذ القرار نيابةً عنه. فهي من تخطِّطُ وتحدّد ما أنتُج أنا وما استهلِك وتُقصيني وتنفيني ومن ثَمَّ تسلبُ حريّتي. كما ويطلب الدين أيضاً ـ من وجهة نظر الوجوديّ ـ كلَّ ما يبتغيه ويريده من الله الذي هو وجود يقع في خارج ذاته ومن ثَمَّ يسلب الدين أيضاً حريّة الإنسان. فلنعد إذن إلى الإنسان وَلْـنَـقُـلْ له: أنت موجود، إنّك موجود في هذه الطبيعة وغريب فيها، ولا وجود لله ولا توجد أيّة علاقةٍ ما. إذن اعتنِ بقيمك الذاتية الموجودة في ذاتك النوعيّة، ونمّها، وطوّرها، وارْوِ ظمأك الوجودي، وعالج هواجسك، ولبِّ احتياجاتك. إنّك لستَ سوى كائن واحد، وإن كلّ القيم قد ولدت من هذا الكائن، وتتلخص هذه القيم بحريّتك المطلقة وبتفويضك. إنَّ القيم كلّها موجودة عند وجود هذه الحريّة، ولكنْ إذا سُلبَت منك سوف تُلغى هذه القيَمُ وتتحول أنت إلى عبدٍ يعمل لسائر القوى المتمثلة بالدولة أو الله.

بعد هذا العرض الوجيز نعيد قراءة هذه التيارات للبحث عن مكامن ضعفها:

إنَّ نقطة الضعف الكامنة في الدين الرسميّ هي أنه يُبعدُ

الإنسان عن إنسانيّته ويحوّله إلى عبدٍ ذليلٍ شحّاذ يلتمس قوى غيبيّة خارجة عن قدرته، ويجعل الإنسان غريباً على إرادته، بل يسلبُها منه، هذا هو الدين الرسميّ الذي نعرفه.

وتكمن نقطة ضعف الاشتراكية في ارتهانها بالماديّة[1] وتحولها عمليّاً إلى اتجاهٍ لعبادة الدولة. وإن المبدأ القائل بأصالة الدولة الذي جاءت به الاشتراكية تحوَّلَ لاحقاً ليمنح الأصالة لرئيس الدولة والزعيم. فإذا كان زعيمنا عاملاً معتوهاً مثل استالين فيجب علينا أنْ نتعلّم أفكارنا الفلسفيّة المتعلّقة بالاشتراكيّة التي هي بحث علميٌّ من مثل هذا الزعيم! وكلّ ما يقوله ويكتبه يكون بمنزلة الوَحي المُنزَل.

وفيما يتعلّق بنقطة ضعف الوجوديّة يمكن أنْ نقول، على الرغم من تأكيدها أصالة الوجود الإنساني وحريته، إنّها عندما تنفي الله والقضايا الاجتماعية وتعود إلى وجود الإنسان ذاته تترك الإنسان معلّقاً. هنا يمكننا مخاطبة الوجوديّة قائلين: إنّني أكون حُرّاً فقط عندما أستطيع أنْ أختار أيَّ شيءٍ وعلى ألّا يكون هناك أي معيار آخر. هنا نسأل: لأيِّ سببٍ أختارُ الجيّد

(1) المادية (Materialism) في الفلسفة، نظرية ترى بأنّ كلَّ الموجودات هي نتاج للمادة، استناداً إلى تلك النظرية، المادة هي الحقيقة المطلقة. (المترجم)

ولأيّ سبب أرفضُ السيّء؟ لا تملك الوجودية أيّة إجابة على سؤالي هذا. إنني ـ الوجوديّ افتراضاً ـ أكون في طريقٍ أستطيع فيه أنْ أضحّي بنفسي من أجل الناس، وكذلك في الوقت ذاته أضحّي بالناس من أجل نفسي، ولديَّ حريّة في اختيار أيّ واحد من الخيارَين. إنّ الوجوديّة لا تحدِّد لك أيَّ الخيارَين، لأنّها لا تملك سبباً يُرجّح خياراً على الآخر. لأنّها ليست اشتراكيةً ولا عابدةً لله. هذا هو ما أدّى بها إلى أنْ تُعلِن تحرُّرَ الإنسان لتُنْتِجَ لنا الوجوديين الأوربيين الذين لهم الحرية في ممارسة أيّة رذيلة فرديّة. هذا ولأنّ الحريّة الفرديّة التي تحدد وجهتها ستتحول إلى مَذَلّةٍ وتسافلٍ وانغماسٍ في مستنقع الفساد والرذيلة، ولا تكون النتيجة إلّا ضرباً من الحريّة القذرة.

أمّا الجوانب الإيجابية فتتمثل بما يأتي:

لو لم يكن العرفان موجوداً ولم تكن للإنسان أيّة هواجس فإنّه ليس بإنسان، إنّ كلّاً من النطق والفكر والذكاء لم يكن من علامات الإنسان، لقد أثبت العلماء عدم صحّة الرأي القائل بأنّ الحيوان يتصرف على وفق غريزته والإنسان على وفق عقله. ثمّة حيواناتٌ تعملُ بذكاءٍ مُبهرٍ وتهيّء المقدمات لتصل إلى النتيجة، ولا يجاريها في هذا الذكاء أحدٌ حتّى سقراط وأفلاطون! إذ

تتصرّف في كلّ موقف بصورةٍ متفاوتةٍ لا يمكن أن نعدّه تصرُّفاً غريزياً. وكذلك النطق. إنّي أرى بأنَّ ما يميّزُ الإنسان عن كلّ الحيوانات هو هاجس الغيب. أي تلك الحلقة المفقودة لدى الطبيعة بإزاء الوجود وعوزه هو وفراره ممّا هو موجود نحو ما يجب أنْ يكون. إني لا أكترثُ بما هو موجود أو غير موجود بل ما يهمني هو ما يجب أن يكون، وهذا هو مظهر الإنسان المعنوي والمتعالي. إنّ العشق طاقة وحرارة لا تولّدها السعرات الحرارية والبروتينات التي تدخل في جسمي. بل له مصدر غامض يهيم بوجودي كلّه ويكويه ويفرض عليه نفي ذاته. إن العشق يمنحني قيماً أكثر علوّاً وسموّاً مما انتفع به ولا يسعه أي تفسير فيزياوي ولا مادي ولا بيوكيمياوي. فإذا سُلب العشقُ من الإنسان سيتحول إلى كائنٍ منفردٍ منجمد يصلح للأجهزة المنتجة فقط، إذ يصبح مهندساً وطبيباً مثلاً، ويموت في داخل فطرته الآدميّة معنى العشق وتلك الطاقة غير الماديّة التي استعان بها الأفراد في صناعة التاريخ والثورات العظيمة، ومن ثمَّ يخمد ذلك الهيجان. ذات يوم طرحتُ في حسينية الإرشاد[1] سؤالاً على الشباب، أجابني بعضهم ولكنّني لم أؤيّد صحّة أي جواب! أردتُ أنْ أُحدِثَ سجالاً فكريّاً، ولذلك لم أُجِبْ على السؤال. عندها

(1) المكان الذي ألقى فيه شريعتي أشهر محاضراته. (المترجم)

اعترض أحد المؤمنين الولائيين[1]، وقام من مكانه وطلب منّي أنْ أذكر الجواب وأريح الجميع. قلت له: عزيزي، إنّني لم أحضر هنا كي أريح بال الجميع، بل إني هنا كي أعكّر مزاج المرتاحين. هل أنا ترياق أو هيروئين لأكون مخدّراً ومنعشاً للأفراد؟ أنا لستُ من صنف أولئك الذين يملكون أجوبةً جاهزة، إن أراد أحدٌ أنْ يقدّم خدمةً حقيقية عليه أنْ يزعج المرتاحين ويُقلق الهادئين ويحدث صراعاً وسجالاً بين الخاملين والمتجمدين. قسماً بالله إنَّ إيجاد الشكّ بين هؤلاء الناس هي خدمة أجلُّ وأكبرُ من إيجاد اليقين. لأنّ اليقين الذي يُلقَّنُ للأفراد بهذه الطريقة يكون كالمادة الأفيونية ولا قيمة لمثل هذا اليقين. لدينا سبعمئة مليون مسلم[2] متيقّن، ولكنْ ليس لهم أيّة قيمة، إن الشيء القيّم هو ما يحصل بعد الشك والقلق والاضطراب والألم.

إيمانٌ بعد الكفر.

أجل، إنّ القيمة الحقيقية تكمنُ في ذلك اليقين الذي يكون بعد الكفر وبالاختيار. وما سوى ذلك، وكلّ ما هو في التاريخ يقين عديم القيمة. إنّ الآية الكريمة التي تقول: «كان الناسُ أمّةً واحدةً» تنقد المتيقنين. إنّ الغاية من بعثة الأنبياء هي لايجاد

(1) المؤمنون الولائيون لقبٌ أطلقه منتقدو شريعتي المتدينون على أنفسهم. (المترجم)
(2) إحصائية مسلمي العالم في أيّام المؤلف. (المترجم)

البحث والنقاش، لأن الناس قبل الأنبياء كانوا يرعون كالأنعام قابعين في استحمارهم.

علينا أن نوجز الفكرة قدر الإمكان، ونوضح الأسس الثلاث للتيارات الفكريّة والروحيّة المبنيّة على كلٍّ من أصالة الوجود وأصالة المساواة وأصالة العشق والعرفان. العرفان يبحث عن العشق، والعشق، بمعنى تلك الطاقة غير الماديّة التي تبعث الحركة في الإنسان وهي مبنيّة على هذا الأساس، يعتمد التوجه الثاني وهو العدالة الطبقيّة والعدالة الماديّة بين الأفراد والتوجه الثالث يؤكد حريّة الإنسان واختياره...

أظنُّ أنّ بإمكاننا تلخيص هذه التيارات الثلاث في ثلاث كلمات، وسائر التيارات الفكرية الإنسانية إمّا ستكون مضلَّلة وإمّا متفرّعة عن إحدى هذه الأسس الثلاث: أولاً: العشق الذي تعود جذوره للمدارس العرفانية والدين هو إحدى تجلياته. ثانياً: العدالة الماديّة بين الشعوب والطبقات الاجتماعيّة في علاقاتها الاستعماريّة والاستثمار الداخلي. وثالثاً: أصالة وجود الإنسان، أي تأكيد الذات، والعودة إليها، والاهتمام بقيم إنسانية معيّنة، وتفويض الذات الإنسانية، ومنحها حريّة مطلّقة من أجل نموّها وكمالها، وكذلك الاعتناء بهذه الذات ورعاية تلك

«الأنا الوجودية» التي تندثر في النظام الرأسمالي وفي النظام الديني، وتنتفي حسب تعبيرهم وتصبح بِبُعْدٍ واحد في النظام الاشتراكي. وللمزيد من التوضيح نتخذ الفرد مثالاً. إن كلّاً من هذه التيارات الثلاث ـ على ما هي عليه الآن ـ تُعَدُّ نهجاً لتكامل الإنسان وفي الوقت ذاته سبباً لانحرافه. أي إنّ كلّاً منها يمثّل سيراً نحو العلوّ وفي الوقت ذاته غفلةً عن اتجاهاتٍ أخرى وهذا هو ضربٌ من الهداية الناقصة!

إن العرفان يوجِدُ في الإنسان مشاعرَ معنويةً وقيماً متعالية ونفسية وروحيّة تنمّي وجودَهُ وروحَهُ وتكمّلُهما، ولكنّه يجعل الفرد غافلاً وغير مكترث ببعض الكوارث التي تجري حوله. الأمر أشبه ما يكون برجلٍ منعزل في خلوته الروحانية والمعنوية، حيث وصل سدرة المنتهى محلّقاً في معراجٍ معنويّ عظيم، ولكنّه لا يعلم شيئاً عمّا يجري خلف جدار معزلِهِ، ولا يدري بالظلم والكوارث والفقر والرذيلة والجهل والفساد وانحطاط الإنسان. أي إنّه قَطَعَ علاقته تماماً بواقعه وبيئته؛ ولهذا تتحول هذه النجاة وهذا الفلاح الافتراضي إلى نوعٍ من الأنانيّة والإعجاب بالنفس. إن كلّ من يسير في هذا الطريق يسعى ليصل وحدة للجنّة، ولكن أيّ إنسان جنانيٌّ هذا؟ كيف يدخل الجنّة

وهو أقسى من فرد ماديّ رذيل، بل وحتّى أسوأ من حيوانٍ لديه غريزة الترحم على الآخرين. نعم، لا شك في أنّه يسير في طريق العبادة والإخلاص والنسك والزهد الذي هو طريق الله وطريق الجنان، ولكنه في الوقت نفسه يُعَدُّ أنانيةً وإعجاباً بالنفس. فحتّى لو دخل الجنّة سيكون أنانيّاً كما كان، والأناني هو أدنى من الحيوان. بالمناسبة في الجنّة أيضاً توجد حيوانات. لذا فإنَّ مجرد دخول الجنّة لا يهم، بل المهم هو أن تدخل الجنّة إنساناً. في كلّ الأحوال إنني لا أستطيع أن أغفل عن إيماني برجلٍ كشمس التبريزي والرومي، فكلّما أصير بإزاء أحدهما أشعر كأنّني واقف أمام شمس النهار لعظمته. عندما أشاهد الرومي أراه في مقدمة كلّ الكائنات الإنسانية التي استطاعت أنْ تنمّي جوانبها المعنوية والروحية والنفسية، ولكنْ في الوقت نفسه نرى أنّ وجوده في مجتمع مدينة بلخ أو في القونيّة أو حتّى وجوده في المجتمع الإسلامي المعاصر له لا يختلف مطلقاً عن عدمه. لأنّه محبوسٌ في محجره المعنوي والإلهي ولا يرى ما حوله من ظلم وحروب مغوليّة وصليبيّة، ولا يشعر بأيٍ منها. إنه يشبه الشاعر الفرنسي «غوتيه»[1] الذي كان يقول في أيّام الحرب: «إنني أفضّل النوم

---

(1) تيوفل غوتيه (1811 - 1872)، (Pierre Jules Théophile Gautier) شاعر وروائي

على الجلوس، وأفضّل الجلوس على الوقوف، وأرجّح البقاء في البيت على الخروج إلى الزقاق. وإنّي لا أعرف أي شيء عن الحرب التي يقولون إنها عمّت العالم كلّه، إلّا إذا هشّمت رصاصةٌ زجاجة نافذة بيتي.» كيف يمكن للإنسان أن ينمو معنويّاً وفي الوقت نفسه لا يبالي أبداً بأمرٍ معنوي بديهي وبسيط آخر؟

إنَّ منْ ينظر للقضية من جانب واحد لا يَعدُّ العرفان إلّا خرافة وأفيوناً للتخدير، أمّا نحن فنروم الإلمام بكلّ جوانب القضية، وننظر لكلّ أبعادها. إن إحدى الحقائق التي يمكننا إثباتها عن العرفان هي أنّه لا يوجد أيُّ اتجاهٍ فكريٍّ ولا أيّةُ مدرسة عقائدية يمكنها بناء إنسان متعالٍ كما يفعل العرفان. إنّ مدارسنا العرفانية قدّمت لنا أناساً لا يوجد نظير لهم في أيّة مدرسة ولا في أيّة ثورة أخرى. إن الثورات العظيمة تصنع أبطالاً عظماء، ولكن عندما نقارن شخصياتهم الإنسانية مع شخصياتنا العرفانية نجدها لا تقارَن ولا يمكن إدراجهم في مستوىً واحد. ليس من السهل تجاوز الأنانيّة والضعف والأهواء الشخصية الموجودة في ذات كلّ كائن، وليست مقارعة تلكم الطاقات التي تبني طبيعة الفرد هيّنة، وكذلك تنمية جذور ذلك العشق والعرفان والوَلَه الوجودي

فرنسي وكاتب مسرحي رومانسي.

والذاتي لدى الإنسان. مع ذلك نجد بعض الذين ينجحون في القيام بكلّ هذه الصعاب قد تحولوا إلى أناس سلبيين وفارغين، ويمكن تصنيفهم إلى جانب أشهر الجلادين والظلمة والرجعيين والمستعمرين. لطالما كان المعاندون والجبابرة على مدى التاريخ ممتنين لأمثال هؤلاء الكبار، لأنَّهم لا يتدخلون في أصحاب السلطة والنفوذ ولا يكترثون بأفعالهم.

وللاشتراكية أيضاً وضع مشابه: أرى شابّاً اشتراكياً، سواء كان ماديّاً أو غير مادي ـ ولكن غالباً ما يكون مادياً ـ أراه منغمساً بمبادىء الاشتراكية وله حساسية مفرطة وخشية شديدة من جشع المسؤول أو ربّ العمل، ويراقبه عن كثب كي لا يختلس خمسة تومانات من أجور العامل البالغة ثلاثين توماناً، وإذا اختلسها فإنّه مستعدٌّ للتضحية بكلّ حياته ووجوده وروحه وعشقه كي يردّ حقَّ مظلوم مضطهد أو عامل أو مزارع بسيط، ولكن إذا درسنا هذا الشاب بصفته إنساناً، نرى فكره محصوراً بالقضايا الاشتراكية والعلاقة الاقتصادية بين الطبقات، ولتأثره البالغ بتلك النظرة الأحاديّة الحصرية لهذه العلاقة الطبقيّة في مجتمعه نرى حياته قد تحددت بموضوع خاص، إذ تعطّلتْ كلُّ قيمه وأبعاده واحتياجاته الوجودية والإنسانية. هل هذا

صحيح؟ عندما أرى طالباً أو صديقاً مرهقاً من فرط القلق والاضطراب لشدة اهتمامه بقضية اضطهاد بعض الطبقات، وعندما أراه ينظر لوقائع العالم بهذا المنظار فقط ويقيسها بهذا المقياس ويقضي ليله ونهاره بهذه الأمور، آسَفُ عليه وعلى همّته العالية واستعداده المبهر في الإيثار والتضحية[1]، فمثل هذا المتفاني والمستميت على فكرة وغاية معينة لماذا يُحرَم من كلّ التجارب التي تزخر بها الثقافة والتاريخ والدين والحياة الإنسانية التي تخصّ تنمية سائر أبعاد الكائن البشري؟ ولماذا يقيّد تفكيره بهذه المسألة فقط؟ حتّى يصل إلى مرحلةٍ يقوم الدنيا ولا يقعدها بإزاء تصريحٍ صحفي بسيط لسياسيٍّ ما، إذ يبعث عنده ولهاً واشباعاً أشدّ مما يبعثه محتوى المثنوي[2]. كلّ تلك الأقوال وكلّ تلك القيم المعنوية على مدى التاريخ لا تُعني له شيئاً مطلقاً والتطور والكمال الأخلاقي الحاصل في بعض الأفراد مبهَمٌ ومجهولٌ لديه. إنّ الفرد غير الاشتراكي في رأيه لا قيمة له، حتّى إذا كان غير الاشتراكي هذا مضحيّاً وبطلاً ومناهضاً للاستعمار ومتميزاً بالبسالة والفتوّة والروحانية

(1) لأن هذه القضية تُعَد مسألة ماديّة بالنسبة لذلك العامل. أمّا بالنسبة لمن يبذل حياته وروحه، أي يبذل المعنى فإنه أمر معنوي. (المؤلف)

(2) ديوان جلال الدين الرومي. (المترجم)

ومضحيّاً بحياته الماديّة من أجل عقيدته. إنه لا يستطيع أصلاً أنْ يعي قيمته، لأنّ الاشتراكية تخلع الإنسان من كلّ أواصره الوجوديّة وأغصانها المتفرّعة وتقلع كلّ الأغصان وتترك غصناً واحداً فقط وتنمّيه وترعاه حتّى يصبح أكبر من الجذر والجذع ومن ثَمَّ نكون بإزاء إنسانٍ ذي بُعْدٍ واحد، قد يكون بعْداً سامياً متعالياً، فالأمر أشبه ما يكون بما يفعله العرفان. غير أن الاشتراكية تنمّي الفرد في الأطر الاجتماعية، أمّا العرفان فينمّيه في الأطر الكونية والوجودية. بمعنى أن كلّاً منهما يمثِّلُ نافذة تطلُّ على الخارج. هنا نسأل عن الإنسان الغريب، عديم الإرادة الذي انهمك في عبادة السماء والغيب أو انغمر بالاشتراكية والديكتاتورية، أو أصبح في النظام الاقتصادي المهيمن عابداً للدينار والدرهم، كأنّ المال قد ابتلعه وقد أودت به اللذات والاستهلاك إلى غربةٍ ذاتيةٍ وكأنه غير موجود. لو سلبوا منه اللذات والاستهلاك سيكون عدماً ولا يبقى منه شيءٌ. إنّ الإنسان الغريب المسلوخ عن ذاته الوجودية بسبب المكننة ورأس المال والديكتاتورية والبيروقراطية الإدارية والحياة الماديّة والاستهلاكية لا تعاد له أصالة الوجود إلّا بوساطة المدرسة القائلة بأصالة الوجود، فهذا هو منتهى تبجيلٍ

تقدّمه هذه المدرسة للإنسان.

إنّ الوجودية تستعرض ثانيةً حريّة الإنسان ونموَّ الفطرة وتلك الذات الإنسانية المتعالية وتعتمدها وتعرّفها، هذا هو ضربٌ من العودة إلى معرفة الذات الإنسانية التي اندثرت وغابت كليّاً على مدى الأزمنة والقرون المتعاقبة. إذن يمكن أن يكون ما تقدّمه الوجودية نوعاً من الفَلَاح، وتحريراً للإنسان من هذه الأنظمة والقيود الفكرية والماديّة. ولكن ثمّة جهةٌ معنويةٌ أخرى تدفع للسؤال: ما الذي يفترض أن يفعله المتحرر؟ هنا تتوقف الوجودية وتعجز عن الجواب. لذا سنكون أمام قضيّة مهمة تتمثل بالبحث عمّا يكون بعد التحرر. إن من ينقذني ويُهيّئُ الظروف والأجواء لتحرري من السجن، عليه أن يقدّم لي برنامجاً ووجهةً وغاية لم هو بعد التحرير، وإلّا فإن تحريري لا يقدّم لي أيّة خدمة. عندما لا يكون في الخارج عملٌ أنجزه قد تتحول الحريّة إلى ضياع، فعند الضياع لا فائدة من الحرية. إذا فقدتْ الحريةُ وجهتها وغايتها تكون ضياعاً ومن ثَمَّ تتحول إلى عدميّة وتصبح على شاكلة الوجوديّة الغربية التي تتمثل إحدى مثالياتها في المغامرات الغريبة كالبحث عن المخدرات في النيبال وفي ممر خيبر![1]

(1) ممر جبلي حدودي في سلسلة جبال هندوكوش يصل بين باكستان وأفغانستان قرب

على أيِّة حال فإنّ هذه التيارات الثلاثة الأساسية والواقعية والحقيقية موجودة في عمق الخصال الإنسانية وهي من أسس احتياجات وجود الإنسان، إذ تتبلور في ثلاثة أشكال: تارةً تكون عشقاً وعرفاناً وتارةً أخرى دعوةً إلى العدالة والقسط، على غرار ما حصل في القرنَين التاسع عشر والعشرين[1]. ومرّةً ثالثة تتبلور في سياق التأكيد على أصالة الوجود وهو ما يبحث عنه المفكرون الأوربيون في وقتنا الحاضر هروباً من الأنظمة التي تقصي الإنسان وتنفيه، وعودةً إلى الإنسان ذاته.

إذن فإنّ أكمل إنسانٍ أو أكمل مدرسةٍ تريد سوق الإنسان نحو الفلاح هو ذلك الإنسان أو تلك المدرسة التي تملك هذه المحاور الأساسية. إن وجِدتْ هذه الأبعاد الأساسية في مدرسةٍ ما فإن الأبعاد السلبية من المدارس الفكرية الأخرى لا تدخل إليها. لأن

مدينة بيشاور الباكستانية. كان ممراً للعديد من الجيوش القادمة من الشمال الغربي لشبه القارة الهندية مثل الإغريق واليونان والإنكليز وغيرهم، ويرمز هنا للمكان الوعر والنائي الذي يقصده المغامرون. ولأنّ هذا الممر بوابة للهند فقد يكون ذكره في هذا السياق هو للتعبير عن الجوانب المخزية لاجتياح الجيوش الغربية للشرق، فكأنّ المغامر الوجودي العابث الذي يصدّر فكره للشرق يكون عمله كالباحث عن المخدرات وأشبه ما يكون بذلك الغازي الغربي السابق. (المترجم)

(1) إذ كانت رائجة في أوربا طوال القرن التاسع عشر وفي آسيا وكلّ أفريقيا وأمريكا اللاتينية طوال القرن العشرين، وانتشرت في هذه البقاع التي لطالما كانت ضحية للظلم والاستثمار واستغلال أصحاب رؤوس الأموال الغربيين. (المؤلف)

أي بُعْدٍ ايجابي يعالج الأبعاد السلبية لدى المدرستين التاليتَين. ولكن إذا انفصلت هذه الأبعاد الثلاث وكوّن كلٌّ منها مدرسةً خاصةً، فإن هذه المدرسة لا يتاح لها التخلص من الجوانب السلبية. أمّا إذا ائتلفت مع بعض، عندها لا وجود لجوانبها السلبية. إذا كانت هناك مدرسة تنبهني لواجباتي الاجتماعية أكثر من أي اشتراكي آخر، عندها سوف لا يجعلني العرفان غافلاً عن هذه الواجبات. فحتّى لو رفع عنّي العرفان الواجب الاجتماعي وشغلني بالكمال الوجودي والمعنوي، عندها لا يمكن أن أغفل عن الواجب الاجتماعي بإزاء الآخرين، لأن الاعتقاد بالمساواة هو البُعد الثاني من أبعاد مدرستي التي أنتمي إليها. بعبارةٍ أخرى هناك سارتر يدعوني إلى الحرية الوجودية، ومن جانب آخر تدعوني الاشتراكية إلى المسؤولية الاجتماعية بإزاء الآخرين، وإلى جانب ذلك يسوقني العرفان والعشق إلى الارتباط بعالم الوجود والمصير النهائي المحتوم، ويمنحني هذا الوَلَه الذي يقع في ماوراء الحياة الاجتماعية وحتّى في ماوراء أنايَ الفرديّة الوجوديّة. الآن وفي هذه الحياة المعاصرة، إنْ انتميتُ، أنا الذي أعيش في القرن العشرين، إلى مدرسةٍ تتميز بهذه الأسس الثلاثة سأضمن نمويَّ المتسق المتعادل متعدد الأبعاد. وإن أردنا البحث

عن أنموذج، سأقول بأن قيمة الإسلام تتمثل في اعتماده التناسق بين هذه الأبعاد الثلاث. إن العرفان هو جذرُ الإسلام وروحُهُ وجوهرُه، كما هي الحال في سائر الديانات كالمسيحية. ولكنه يؤكد على قضية العدالة الاجتماعية ومصير الآخرين، بل حتّى مصير الفرد الآخر ويقول بهذا الصدد: إن أحييتَ نفساً فكأنك قد أحييت الناس جميعاً وإن قتلتَ نفساً فكأنَّك قتلت الناس جميعاً. أي إنّ هناك حساسيةً بالغةً في علاقتي مع الآخرين. أمّا فيما يتعلق بقضية الربا الذي هو أمر اجتماعي وطبقي فنرى نفرته من المرابي أشدّ من نفرته من المشرك والمنافق. هنا يتبلور توكيد الإسلام القضايا الاجتماعية وعلاقتي بصفتي فرداً مع المجتمع الذي أعيش فيه، ويبيّن حساسيته في هذا الأمر. أمّا فيما يتعلق بالوجوديّة التي تحدّث عنها سارتر نرى الإسلام على خلاف كلِّ تلك الأديان والمذاهب والمدارس العرفانية التي تجعل الإنسان غافلاً عن ذاته بين يدَي الله وتُقصيه بإزاء وجود الله. لأن التوحيد الإسلامي هو ذلك التوحيد الذي يثبت وجود الإنسان أمام الله. إن من يعرف ربَّ الإسلام عن وعي ـ كما يعرّفه الإسلام وليس كما يعرفه الموروث الديني الشيعي والسني ـ ومن ينهل إيمانه من الإسلام، لا شكَّ في أنّه سيُدرِكُ بين يدي الله وجودَ ذاته المتعالية

ومدى قربه من الله وسيشعر بدرجة كماله المتسامية المترفعة عن الحيوانات المتطورة وسيجدها في مراتب إلهية. إنّ كلَّ هذا التكريم الممنوح للفرد لا نجده إلّا في علاقة الإنسان بالتوحيد الحق. إذن فبعبادة ذلك الإله الذي يقرّ به التوحيد الإسلامي يحصل الإنسان على كلّ هذه العظمة والرفعة والنمو والكمال. ففي الوقت الذي يسايره العشق، يُمنَح الخشوع والعظمة والكرامة أيضاً حتّى يتجاوز في سموّه كلّ المخلوقات. هذا الإله هو غير ذلك الإله القويّ الذي يثبت ذاته فقط. حسب مقولة فيورباخ[1]: «إن للفقراء آلهة قويّة، وكلّما كان الإنسان أشدّ فقراً وتعاسة كانت آلهته أقوى.» إن مثل هذه العلاقة بين الإنسان والله لا تقرّ بها إلا المدارس العرفانية أو الأديان الرسمية. في حين إن القضية معكوسة؛ إن الإنسان التوحيدي كلّما أصبح أشدّ إدراكاً بفقره، اطلع أكثر على غناه، وعندما يصل حدّ الخشوع يشعر في ذاته بالاعتداد والفخر والكرامة، حتّى يسلّم بعبوديته لله ويصبح

(1) لودفيغ أندرياس فيورباخ (Ludwig Andreas von Feuerbach)، (1804 ـ 1872م)، فيلسوف ألماني. إحدى الخدمات التي أداها فيورباخ أنه أكد الرابطة بين المثالية والدين. وانتقد بشكل حاد الطبيعة المثالية للجدل الهيغلي. وقد فتح هذا الطريق إلى الاستفادة من المضمون العقلي للفلسفة الهيغلية، وساعد في هذا الصدد على تشكيل الماركسية.

عاصياً متمرداً أمام أيّة قوّة ونظام وعلاقة أخرى. إذن يقدّم الإسلام علاقة متضادّة بين الإنسان والله، إذ تتمثل بالنفي والإثبات، والتحول إلى اللاشيء وفي الوقت نفسه الانتقال إلى كلّ شيء، والفناء والتحوّل إلى كائن إلهي في هذه الحياة الماديّة والطبيعية. وخلاصة ما يمكن قوله بهذا الصدد تتبلور في جملةٍ قد يرى فيها بعضهم شيئاً من الطائفيّة[1]. فإذا لم تعدّوا قولي طائفياً أقول: إن عليّاً عليه السلام الذي ما نزال لا نعرفه حقّ المعرفة يُعَد أنموذجاً بارزاً وكاملاً لهذه الأبعاد الثلاث. إذ تجد فيه ذلك العشق، أيْ تلك الطاقة الماورائية التي تصبّ في الإنسان ولهاً وظمأً في هذه الحياة الماديّة. إنَّه الينبوع الفوّار لهذا العشق ولا يوجد مثل هذا الوله في أيّ أحدٍ سواه، فمن فرط الوله والشوق يُغمى عليه ويصرخ في الصحاري والقفار، ونحن الأغبياء نظنُّ بأنَّه يئنُّ من تلك المصائب التي صبّوها عليه في المدينة، أو إنه يئنّ لضياع فدك، في حين هو يمثّل الكائن الولهان ويضجّ كالبركان، إذ لم يعد يحتمل الوجود والعيش. لقد رفعه العشق من سطح الأرض وإطار الزمان وحلّق معه نحو الغيب. أمّا بُعدَه الآخر فإنّه ينزل به من تلكم الأعالي ويجعل منه رجل دولة وحساس بإزاء هموم

(1) وأظن ـ بأقل تقدير ـ بأننا متهمون بنقيضتها، ولم نُتَهم بها! (المؤلف)

الآخرين، إذ يبدي حساسية بالغة لمصير يتيمٍ أو امرأة يهوديّة قد يُغتَصَب حقُّها في يومٍ ما في حكومته. إنّه يقلقُ على الآخرين ولا يجاريه في ذلك أيٌّ من الاشتراكيين ولا أي مسؤول وسياسي آخر. لقد تجلّى عطفه وهمّه هذا في مقولته الشهيرة، إذ قال بعد اغتصاب حقوق الناس العُزّل: (لَوْ أَنَّ امْرَأً مُسْلِماً مَاتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا أَسَفاً مَا كَانَ بِهِ مَلُوماً بَلْ كَانَ بِهِ عِنْدِي جَدِيراً.)[1]

وأخيراً بُعْدَه الوجودي، أي أسمى تجليات الإنسان بصفته كائناً بشريّاً. إنه بعدٌ لا يسايره أي كائن آخر. إنه يمثّل منتهى ما يصل إليه نموّ القيم العينية والماديّة الفطريّة لدى الإنسان. وأعني هذا الإنسان العيني وليس ذلك الإنسان الخيالي الميثولوجي. إنه أكمل البشر، ونهجه واعتماده هذه المكارم والقيم الوجودية واضحة للعيان.

إذا اعتمدنا مدرسةً فكريةً وعقائدية تجمع هذه الأبعاد الثلاثة ـ أي أصالة الوجود وأصالة المساواة وأصالة العرفان ـ واتخذناها سراجاً للذات الإنسانية، أعتقد بأننا سوف نلبّي احتياجاتنا الراهنة على أحسن وجه. إنْ أصبح أحد أبنائنا اشتراكياً فإنه سيفقد مشاعره

(1) نهج البلاغة، الخطبة 27، وهي الخطبة التي يستنهض بها الإمام علي عليه السلام الناس حين ورد خبر غزو جيش معاوية الأنبار. (المترجم)

العرفانية وحالاته المعنوية وعندما يتجه نحو الزهد والعرفان يفقد غيرته على القضايا الاجتماعية ولا يكترث بها. بل وحتّى عرفانه يمسي مملاً منفوراً. وإذا ابتعد عنهما وترك الاشتراكية والعرفان معاً سيصل إلى تلك الذات الوجودية الإنسانية ويحصل على حريّة وجودية في إطارها الغربي ويتحوّل إلى هيبيٍ[1] وجودي غربي ويرتاد المقاهي والحانات ويمسي ملحداً سلبياً.

إنّ هذه الاحتياجات الثلاث موجودة في ذات المرء وفي ذات زماننا الحاضر. إنّي أعتقد بأنَّ التورط بأيٍ منها دون الأخرى لا يكون إلا سقوطاً في الهاوية والغفلة عن البُعدَين الإنسانيّيَن الآخرَين. إنّ الاعتماد المدروس الواعي على أسس هذه المدرسة لا تنتج عنها معرفة الإسلام والحقيقة فحسب، بل الانتهال من هذا الينبوع واعتماد هذه الأبعاد الثلاث لرفع احتياجات الإنسان المعاصر، إن النظر للإسلام من خلال هذه النوافذ الثلاث يجعل منّا عاملين بواجباتنا الاجتماعية.

(1) الهيبي هو من ينتمي إلى الهيبز (Hippies) وهي ظاهرة اجتماعية كانت بالأصل حركة شبابية نشأت في الولايات المتحدة في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين ثم ما لبثت أن انتشرت في بقية الدول الغربية. وجدت هذه المجموعات من الشباب في المخدرات والجنس وموسيقى الروك متنفساً لها وطريقة للتمرد على القيم وتجربة أشياء جديدة. (المترجم)

100000000........

(واحِدٌ، وأمامَه أصْفارٌ إلى ما لا نهاية)

100000000........

(واحِدٌ، وأمامَه أصْـــفــارٌ إلى ما لا نهاية)

One, Zeros in Front of Him to No End

د. علي شريعتي

ترجمة: حسن الصراف

الطبعة الأولى، بيروت/ لبنان، 2017

First Edition, Beirut/Lebanon, 2017



لبنان ـ بيروت / الحمرا

تلفون: 683 345 1 961+ / 541980 1 961+

daralrafidain@yahoo.com

info@daralrafidain.com

www.daralrafidain.com

dar alrafidain

Dar.alrafidain

DAR ALRAFIDAIN@maassourati

ISBN: 978- 1- 77322- 069- 7

د. علي شريعتي

100000000........
(واحِدٌ، وأمامَه أصْفارٌ إلى ما لا نهاية)

ترجمة

حسن الصراف



www.daralrafidain.com

المقدمة

على مثقفنا الملتزم أنْ يتدرّبَ على فنِّ الخطابة والحديثِ مع ستة فئاتٍ من المخاطَبين:

سائر مثقفي العالم، وإخوته المسلمين، وساكني المُدُن، والنساء، وأهل الريف وأخيراً أطفالنا!

ما يأتي هو «تمرينٌ» للارتباط مع الأطفال ولِنَقلِ هذا الإيمان إليهم و«دعوةٌ» للكبار وللزملاء الكُتّاب، ليشرعوا بهذا الطريق.

إنَّني من أضعف الكُتّاب وقلمي من أعجز الأقلام، وبرغم ذلك اخترت في هذا التمرين أصعب الأفكار، وذلك كي لا يتردد الكُتّابُ المحترفون والأقلام القويّة في اختيار الأفكار التي تكون أسهل من هذه.

إن أطفالنا واعون.

عندما يصبح الإنسان فقيراً تمسي محاسنُه حقيرةً، ولكنْ إذا

كان يملك قوّة ومالاً ستكون معايبه «فنّاً» وستكون «أراجيفه» «أقوالاً قيّمة»، وسيعدّون «تجشؤاته المقرفة» فلسفة وعلماً وديناً؛ بل وحتّى «مزاحه الساذج وتندراته السخيفة» تُضحِك السامعين وتمزّق أحشاءهم من فرط ألم الضحك!

والشعوب هي كذلك.

عندما كانت لنا نحن المسلمين قوّة ومِكْنة، كان الإفرنجيون يقلدوننا. وعندما كان أساتذة الجامعات الإسبانية والإيطالية والفلاسفة والعلماء الأوربيون يرومون الدخول إلى صفّ الدرس كانوا يرتدون جبّة علمائنا وزيّهم، ليقولوا بصورةٍ وأخرى: نعم، نحن أيضاً كابن سينا وكالرازي وكالغزالي!

وهو الزَّي ذاته الذي يرتديه أساتذة الجامعات وفي الاحتفالات الرسمية في وقتنا الحاضر، إذ يرتدونه ليجعلوا أنفسهم على شاكلة أساتذة الجامعات الإسبانية والفرنسية والبريطانية! وليقولوا بصورةٍ أو أخرى: نعم، نحن أيضاً مثل كانط وديكارت! شاهدوا، حتّى زيّنا الأصيل نأخذه من يد الإفرنجي ونرتديه!

عندما كان الصناعيون المسيح في أوربا ينوون الغش في صناعة بضاعتهم طَمَعاً لترويجها كانوا ينقشون لفظ الجلالة

على ما يصنعون، كأنها ماركة تجارية، ليتبادر إلى الذهن بأن هذا المنتوج ليس صناعة أوربيّة، بل أنتج في بلخ وبخارا وطوس والري وبغداد والشام ومصر وأسطنبول وغرناطة وقرطبة والأندلس.

كانوا يستعملون هذه الماركة وينقشون لفظ الجلالة حتّى على الصليب أيضاً!

عندما اندلعت الحروب الصليبية، غار علينا هؤلاء وغار بعضنا على بعض. لقد اتحد اليهود والنصارى وتفرّق المسلمون إلى مئة فرقة، وهجم السُنّي على الشيعي وهجم الشيعي على السُنّي، والتركي على الفارسي، والأعجمي على العربي، والعربي على البربر، والبربر على التتر. بل وحتّى في الفرقة الواحدة نشب صراع وتكونت عداوات وتشاؤم وحرب وجدل: فهنالك الحيدري والنعمتي وابن القرية الشمالية والجنوبية والشيخي والصوفي، وهناك من يُتَّهم بالرجعيّة ومن يُتَّهم بالفسق والفجور.

ضع خريطة العالم أمامك، وارسم خطّاً من الخليج حتّى اسبانيا، وارسم خطّاً آخر من هناك إلى الصين. كان هذا المثلث بلاد الإسلام، حيث شعبٌ واحد وإيمان واحد وكتاب واحد.

أمّا الآن؟

تجد مسلمين منتمين لمذهبٍ واحد وللغةٍ واحدة وفي حارةٍ واحدة وفي مسجدٍ واحد يقيمون «الصلاة الجماعة: على سبعة أصناف!

لقد اندلعت الحروب بين اثنين وسبعين شعباً[1]. كلّ شعبٍ ترك الإسلام وراح يبحث ويتعلّق بالحكايات الميتة وفي الخربات البالية والعظام النخرة... نسوا «الله» وجعلوا «الأرض»[2] بدلاً عنه.

لقد انحسر التوحيد في الكتب، وبقي مجرد ألفاظ، وتفشّى الشرك في المجتمع وعلى شكل طبقات، أصبح الدين فِرَقاً، والأمّة أقواماً، ونحن قطعاناً، وكلّ قطيع لقمة سائغة ليّنة كراحة الحلقوم[3]!

لقد شغلونا بمختلف الألاعيب المُشينة، كإراقة الدماء والطائفية والتحزّب والحروب الواهية والسجالات العبثيّة

(1) حروب الاثنين والسبعين شعباً تعبير مجازي متداول في الأدب الفارسي القديم، للإشارة إلى الخلافات العميقة بين الأديان وخاصة المذاهب الإسلامية، منه قول حافظ الشيرازي: (لا تلم من خاض الحروب بين الاثنين وسبعين شعباً، فكلّ من لم يجد طريق الحق يسلك طريق الخرافة.) (المترجم)

(2) يستعمل المؤلف مفردة الأرض هنا بمفهومها القومي. (المترجم)

(3) اللَبَن أو الحُلقوم أو راحة الحلقوم نوع من الحلوى، تشتهر في إيران وتركيا. (المترجم)

والترهات والأفكار والعلوم الفارغة والحُب والضغائن عديمة الجدوى، والبكاء والعويل الذي لا يؤثّر، والعداوات المعكوسة والضحكات الكاذبة. لقد نوّمونا بتهويدة ماكرة. فالغربيون كالمغول:

«جاءوا وأحرقوا وقتلوا ونهبوا و...»

ولكن لم يغادروا!

ونحن كنّا مشغولين بأنفسنا، أو إننا لم نشأ أن نشاهد، فقد كنّا نتصارع مع بعضنا الآخر، ولم نكترث بما يحدث، أو إننا كنّا عائدين أصلاً إلى الزمن العتيق، باحثين عن الرفات وأبّهة العظام النخرة، ولم نكن حاضرين كي نرى!

لقد نهبوا ذهبنا وأرسلونا للبحث عن العصور الذهبية، وخدعونا كالأطفال.

أمست القوميّة نبشاً لقبور الماضي، والدين أصعب من ليلة القبر الأولى؛ أمّا الحال فما عليك إلّا أن تنساه، والحياة فاتركها!

قبل ألف ومئتين وخمسين عاماً، كان أبو علم الكيمياء ـ جابر بن حيّان ـ يحضر في مدرسة مسجد النّبي ويتتلمذ على يد الإمام الصادق، زعيم المدرسة الإماميّة، ليتعلّم منه الكيمياء، ولكن

بعد ألف ومئتين وخمسين عاماً يغيب درس الكيمياء عند أتباع النّبي وشيعة الإمام الصادق. وقبل ألف ومئتي عام ولأوّل مرّة، استأصلنا الأمّية ومحوناها في مجتمعٍ أوربي سُمّي بالأندلس، والآن بعد ألف ومئتَي عام، استأصلت الأمّية مجتمعنا.

قبل ثمانمئة عام اكتشف عصبة من شبابنا ـ «الفتية المغرورون»[4] ـ القارّة الأمريكية وبعد ثمانمئة عام، هيمنت أمريكا على شيوخنا وشبابنا و... ماذا أقول؟ لقد استيقظ هؤلاء ورحنا في سبات. اتحد اليهود والنصارى، ونحن صرنا مئة فِرَقة. أصبح هؤلاء أقوياء وأثرياء وأمسينا نحن فقراء وضعفاء!

أمّا عملنا؟

ففريق منّا مازال مشغولاً بالصراعات القديمة ولم يفهم بعد ما الذي يجري في العالم.

وفريق آخر عندما عَلِمَ بالذي يسيطر على العالم صار كالقِرَدة، وأخذ يشاهد الآخرين ويقلّد كلّ ما يقومون به!

---

(4) من المحاولات التي قام بها المسلمون للوصول إلى القارة الأمريكية ما عرف برحلة (الفتية المغرورين) التي ذكرها الجغرافي العربي الشهير (الشريف الادريسي) في كتابه (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق). (المترجم)

إن الأدميين الحقيقيين في قناعة هؤلاء هم الإفرنجيون فقط! هؤلاء هم البشر، لأنهم أثرياء وأقوياء.

نحن صرنا فقراء ومحاسننا ومكارمنا أمست دنيئة وهؤلاء الأثرياء أصبحت معايبهم فنّاً!

إنّ هؤلاء يريديون أن يحوّلونا ويحولوا كلّ ما نملك إلى قرود: أساتذتنا، وشعراؤنا، وكبارنا، وفنانونا، وفلاسفتنا، ونساؤنا، ورجالنا، وحياتنا، ومدننا، وعوائلنا، و... حتّى أطفالنا!

إن هؤلاء يخشون شيئاً واحداً فقط! إنهم يخشون من ألّا «نقلّدهم». كيف يمكن ألّا نقلّدهم؟ وننهج طريقاً لنستطيع أن «نفهم»؟

إن هؤلاء يخافون من «فهمك» فقط. لا يخافون من «جسدك» مهما كنتَ قويّاً؛ فحتّى لو صرتَ أكبر من البقرة يحلبونك، وإن صرت أقوى من الحمار يحمّلونك، وإن صرتَ أسرع من الحصان يمتطونك!

إنهم يخافون من «فكركَ» فقط.

لذلك فإن البالغين الذين يملكون «فكراً» آمناً يجب عليهم أنْ يفكروا بأشياء سخيفة، وعليهم تعويد الأطفال على هذا النمط،

إذ يتاح لهم تعلّم أي شيء سوى «التفكير»! ليكونوا أطفالاً أنيقين ومرحين وضاحكين ولكن... عفواً!

كيف يكون ذلك؟ يكون ذلك بنقل عقول أطفالنا من رؤوسهم إلى عيونهم! كيف؟ بالطريقة التعليمية الأمريكية: الطريقة السمعية والمرئية! أي على عينَيك وأذنيك فقط أن تعملا، أي يجب أن تستعمل عينيك وأذنيك فقط. لماذا؟ كي لا ترى ما يخفونه وكي لا تسمع ما يقومون به خُفيةً وخلسةً.

فهؤلاء كلّ ما يجلبونه وكلّ ما يأخذونه يكون في «الخفاء»، و«من دون صوت»!

ولكن أطفالنا باستطاعتهم أن يَرَوا القطّة السوداء السارقة التي تتسلق الجدار في ليلةٍ مظلمة غير مقمرة ملأى بعواء الذئاب وضباح الثعالب. يرونها عندما تقفز من النافذة وتدخل خلسةً حتّى من مجاري الماء والممرات الضيقة. يرونها ويرون سوادها في ليلةٍ سوداء، ويميزون صوت خطواتها الناعمة من بين العواء والضباح.

إن العقل الإفرنجي مرتبط بعينه وأذنه وجلده، وفي رشح أنفه وفي لعاب فمه. ماذا أقول؟ إن علمه في بطنه وفنّه أسفل بطنه، وإن عشقه يتمثّل بعبادة اللذات وحريته هي حريّة النهب، إنه

يعرف المال فقط ويفهم القوّة، إنه ذئبٌ، ثعلبٌ، جُرذٌ. ويريدنا أن نكون نعاجاً. ليحلبنا، ويقصّ صوفنا، ويسلخ جلدنا، ويسلب ديننا، وينهب دنيانا، ويدمّر شيوخنا وشبابنا، ويسلب العفّة من نسائنا والشرف من رجالنا، ويجعل من بناتنا دُمى، ومن أولادنا فزّاعات، ويريد أن يحوّل أطفالنا ـ السعداء منهم ـ إلى أفراد أنيقين نظيفين بدناء مرحين مؤدبين! ولكن كيف؟ بالطريقة السمعية والمرئية فقط!

سيكونون كائنات سمعية ومرئية فقط، وبإمكانهم أن يشاهدوا ويسمعوا فحسب. ولكن حاشا لأطفالنا أن يكونوا كذلك! إن أطفالنا «يفهمون»! ألا ترى بريق الذكاء في عيون الأطفال العراة الذين يقطنون على حافّة هذه الصحراء؟[5]

أجل، إن أطفالنا يفهمون كلّ شيء.

حتّى الكون وكلّ ما فيه، والإنسان وكلّ ما لديه، وحركة كلّ شيء. إنهم يفهمون ما العبث وما المعنى وما هي الدنيا والآخرة، وما يحق لهم وما يحق للخلق وما يحق لله، بل وحتّى الشهادة و...

---

(5) لمفردة (الصحراء) في كتابات شريعتي دلالات رمزية عميقة وعديدة. ظ: كتاب الصحراء، د.علي شريعتي، ترجمة:حسن الصراف.

«التوحيد»،

و«الواحد

الذي تكون أمامه أصفارٌ إلى ما لا نهاية»

علي شريعتي

واحدٌ وأمامه أصفارٌ لا تنتهي!

كان يا ما كان، في قديم الزمان

لم يكن أحدٌ سوى الله

لم يكن شيءٌ سوى الله

كان الله وحيداً

رحيماً

بصيراً

كان الله يُحبّ الجمال[6]

ويُحبّ الحُسن

ويُحبّ القدرة

وكان الله لا يحبّ السكوت

(6) تفيد (كان) في هذا السياق معنى الأزل والأبد وهو استعمال قرآني مطرد، كقوله تعالى: ﴿وكان الله عليماً حكيماً﴾ ـ [النساء/ 17]. (المترجم)

والسكون

والخواء والعَبَث

والعَدَم

كان الله «خالقاً»،

فكيف يمكن ألّا «يخلق»؟

فجأةً خلق السحاب،

وسيّرها في العَدَم

سحاب من «الذرات»،

كلّ ذرّة

منظومة صغيرة اسمها «النواة»

وفي المنتصف شمسٌ

وفي أطرافها نجمٌ، تحوم حولها نجومٌ كالفراشات

(كعبةٌ وحولها عبادٌ يطوفون!

من الحجر الأسود حتّى الحجر الأسود

* * *

سارت السحاب

قويّات، مستعرات، مرعدات

كالدخان

كالزوبعة

كالدُّردور

كألسنة اللهب

نواة كبيرة اسمها المنظومة

وشمسٌ فيها

وفي أطرافها نجمٌ، تحوم حولها نجومٌ كالفراشات

كعبةٌ...

من الحجر...

* * *

بدأت الحياة

النباتات:

بدءاً من الحزازيات الصغيرة[7] وحتّى الأشجار الكبيرة

والحيوانات:

بدءاً من الميكروبات وحتّى الماموث

وأخيراً، الإنسان

المحسنون والمسيئون

المسيئون، أسوأ من كل ما هو سيء

والمحسنون، أحسن من كلّ ما هو حسن

السيئون كالشيطان

والحسنون كالله

* * *

الحياة، نواة «ذات روح»، «بذرة»

بذرة نباةٍ

تينع في التراب، وتنمو، وتصبح شتلة، وتشبُّ، وتنمو لها

(7) النباتات الحزازية أو الحزازيات أو النباتات الطحلبية (Moss)، من أقدم أصناف النباتات على الكرة الأرضية.

أغصانٌ وأوراق، وتتفتح عليها البراعم وتحمل الثمار، ثمّ تشيخ، تيبس وتموت وتمسي تراباً

ويبقى منها بذرٌ كيومها الأوّل

نطفة حيوانٍ ما:

جنينٌ، وليدٌ، طفلٌ، مراهقٌ، شابٌّ، مكتملٌ، شيخٌ، موتٌ، ترابٌ.

وتبقى منه بذرة أيضاً، كاليوم الأوّل

والحياة تدور أيضاً

بذرة نباتٍ ما، نطفة حيوانٍ ما،

منذ صباح الميلاد حتّى ليل الممات، العُمر كلّه، باندفاع وحركة واجتهاد

في كلّ لحظة في مكان

في كلّ مكان في حال

يوميّاً وفي كلّ مكان، بحثاً عن اللذة، حول العوز، منذ الولادة وحتّى الممات.

فالحياة تدور أيضاً:

شمسٌ في المنتصف

ـ العوز ـ

حولها، حيٌّ، كائنات حيّةٌ، كالفراشات، تحوم حولها

من العدم، حتّى العدم

(كعبة، حولها العباد يطوفون!

من الحجر الأسود حتّى الحجر الأسود)

* * *

كان يا ما كان، في قديم الزمان

لم يكن أحدٌ سوى الله

ولم يكن شيءٌ سواه

خُلِق الكون:

الذرّات، المنظومات، الأحياء...

السماوات والأرضون، النجوم والشموس، المشارق والمغارب، النباتات والحيوانات، المَشاهد وما لم يُشاهَد

كلٌّ منها في حركة، وفي جهدٍ، بانتظام ثابت، وبتغيير دائم

بزغت الحياة من الموت، والموت وليد الحياة، بزغ النهار من الليل، والليل وليد الحياة، كلّ شيء في حركة، وكلّ شيء يدور:

شمسٌ في المنتصف

حولها نجمةٌ، نجومٌ تدور

من العدم حتّى العدم

(كعبةٌ حولها العباد يطوفون!

من الحجر الأسود حتّى الحجر الأسود)

* * *

كان يا ما كان، في قديم الزمان

لم يكن أحدٌ سوى الله

ولم يكن شيءٌ سواه

انتهت عملية الخلق واستوى الكون...

السماوات والأرضون، النجوم والشموس، المشارق والمغارب، الأحياء والجمادات، النباتات والحيوانات، الذرات والمنظومات... كلّها بانتظام ثابت، وفي تغيّر دائم، كلّها في حركة، حركة دائمية، في البحث دوماً، عن شيء وبدوران،

حول شيء

شمس في المنتصف،

حولها نجمة، نجومٌ تدور

من العدم حتّى العدم

(كعبة، حولها العباد يطوفون!

من الحجر الأسود حتّى الحجر الأسود)

* * *

بالمناسبة! لماذا كلّ أشياء العالم كرويّة؟

الأرض، النجم، الشمس

الالكترون والبروتون،

كلّ الجزيئات والذرات

كلّ ذرّة:

تؤلّف جزءاً من مبنى هذا العالَم

وكلّ منظومة: هي مدينة أو قرية في موطن هذا الكون الشاسع

لماذا كلّ حركات الكون دائريّة؟

الأرض، النجم، الشمس،

الالكترون والبروتون،

كلّ جُزيئة وكلّ ذرّة

وكلّ ذرّة:

جزء من مبنى هذا العالَم

وكلّ منظومة:

هي مدينة أو قرية في موطن هذا الكون الشاسع

وكلّ كائن حيّ:

أكان نباتاً أو حيواناً

يدور في دائرة

كلّ أشياء العالم تدور، كالدائرة:

الماء، والتراب

الليل، والنهار

الصباح والمساء

كلَّ ثانية، كلَّ دقيقة، وكلَّ ساعة

وكلَّ أسبوعٍ وكلَّ شهرٍ وكلَّ فصلٍ:

الربيع، الصيف،

الخريف، الشتاء

كلَّ سنة!

* * *

كان يا ما كان، في قديم الزمان

لم يكن أحدٌ سوى الله

ولم يكن شيء سواه

قد كانت الأرضون

والسماوات

النجوم، الشموس

المشارق، المغارب

فضاء الكون بلا بداية ولا نهاية

وفي هذه الزاوية

شمسٌ في المنتصف

حولها، نجمٌ، نجومٌ، تحوم حولها كالفراشات

وبأجمعها: منظومة واحدة

وفي تلك الزاوية، منظومة أخرى

وفي الزاوية الأخرى، ثمّة أخرى

وأخرى

سبعة، سبعون، سبعمائة، سبعة آلاف، سبعمائة ألف، سبعة ملايين، سبعون مليون، سبعمائة مليون، سبعمائة ألف مليون، سبعة مليارات، سبعون ملياراً، سبعمائة مليار، سبعمائة ألف مليار، من يعلم كم مليار؟ مليار، مليار؟

أغمض عينيك وتخيّل عدداً

اكتب عدد «الواحد» على ورقةٍ،

وضَعْ أمامه ما شئت من الأصفار

ولمّا تنتهي ورقتك، اشتر ورقة أخرى

ولمّا ينفذ حبرك أجلب محبرة أخرى

ولمّا ينتهي مدادك، اشتر مداداً آخر

وإذا تعبت يدك

اطلب من صديقك أن يضع الأصفار

وإذا تعبت يده، استمر أنت

لمّا تذهب لتناول وجبة الغداء، أطلب منه أن يضع الأصفار

ولمّا تضع الأصفار أنت، دعه يأكل غداءه

ولمّا يأتي الليل، ناموا متناوبين

فلتضع أنت الأصفار ولْيَنَم هو

وعندما يستيقظ نَم أنت لينوبَ عنك في وضع الأصفار

وعندما تكبران وتشيخان أوصيا أبناءكما ليستمروا بعملكما

وعند انتهاء عُمُركما،

وعندما تشيخان وتصبحان كهلَين،

توقفا عن العمل للحظة؛

في اليوم الأول كنتما مجرد طفلين،

وكنتما تجيدان وضع الأصفار فقط،

أمّا الآن فقد أمسيتما كهلين عاجزَين

وجلّ ما تستطيعون فعله هو عدّ الأصفار فقط

لقد عدتما كهلَين،

وأمسيتما كيومكما الأوّل،

في تلكم الأيّام، كان الكبار يشفقون عليكما،

كانوا يدللونكما، يسهرون للمواظبة عليكما، وفي بعض الأحيان كانوا يسخرون منكما،

والآن يسخر منكما الصغار،

لأنكما عدتما كالأطفال،

إنكما طفلان كهلان،

طفلان ملتحيان،

سرتما على مدى ثمانين عاماً، تسعين عاماً، مئة عامٍ،

عملتما على مدى مئة عام،

مررتما بسنوات الحياة،

وفي النهاية وصلتما إلى البداية!

وعدتما طفلَين

كنتما تراباً، صرتما غذاءً،

لقمةً في فم بابا،

ولقمة في فم ماما،

ذرّة في بطن ماما،

وذرّة في ظهر بابا...

ماما وبابا تزوّجا،

هذه الذرّة توحدت مع تلك الذّرة،

وأصبحتْ هذه الذرّة «أنت»،

في بطن ماما

كالبيضة، في بطن الدجاجة،

نمَوتَ بدفء جسد ماما وبدمها،

إحتييت، وكبرت،

كالبيضة، تحت ريش الدجاجة.

مرّت تسعة أشهر، تسعة أيّام، تسع ساعات،

تألّمت ماما

«كسرتَ البيضة»

«وقفزت للخارج»!

ووقعتَ في المهد،

عيناك لم تشاهد،

أذناك لم تسمع،

رجلاك لم تمشِ،

يداك لم تلمس ولا تأخذ،

دماغك لا يعمل،

وكنت لا تفهم أي شيء،

ولا تعرف أيَّ أحد،

كنتَ مرمياً في المهد،

وكنت تعرف القيام بثلاثة أمور فقط:

1 ـ رضاعة الحليب، 2 ـ التبوّل 3 ـ البكاء!

مرّت مئة من الأعوام،

عينك لا ترى، أذنك لا تسمع، رجلاك لا تسيران، يداك لا

تلمسان ولا تأخذان، لم يعد دماغك يعمل بعد، لم تفهم أيّ شيء، لم تعرف أحداً، مرميّاً في سريرك،

وتعرف القيام بثلاثة أمور فقط:

1ـ...، 2ـ...، 3ـ...،

ومن ثمّ تموت،

يرمونك في جوف الأرض،

وتعود تراباً مرّة أخرى،

ولم يبق منك أي شيء،

وتبقى «أنت»،

«أنت» تبقى،

إن ابن آدم يدور،

كالأرض، كالزمان، كالربيع، كأي شيء آخر:

الماء، الورد، الشجر، الأرض، النجم، الشمس، المنظومات،

المجرّات، الكون كلّه!

كنت لا شيء، كنت تراباً، دُرْتَ، صرتَ لا شيء، وصرت تراباً.

ما يبقى منك هو:

العمل الذي قمت به،

كلّ ما قمت به يبقى،

... إن قمتَ بعملٍ، فستبقى،

والآن أجلس يا أيها الطفل العجوز،

إلى كم وصل عدد النجوم والمنظومات؟

«واحدٌ» وأمامه مليون صفر؟

مائة مليون صفر؟ مليار صفر؟ مائة مليار...؟

أتعجز عن العَدّ؟

«واحد» وأمامه مئة متر من الأصفار؟ كيلومتر واحد؟ مئة كيلومتر؟ مئة فرسخ؟

أيّا كان العدد، أضربه في كلّ ما هو موجود،

وأيّاً كان الناتج أضربه مرّة أخرى في كلّ ما صار،

أضرب، واستمر في عملية الضرب.

إن انتهت صفحتك، أجلب صفحة أخرى،

وإن نفذ قرطاسك، اشتر قرطاساً آخر،

وإن نفذ حبرك...

وإن تعبت يدك...

الأكل... النوم... الصديق، الاستمرار...، الأطفال...،

إلى كم وصل عدد النجوم والمنظومات وكل كائنات العالم؟

«واحدٌ»

وأمام الواحد أصفار،

ألف صفر؟

مليون صفر؟ مليار؟

مئة كيلومتر؟ مئة فرسخ؟

إلى أين يصل طابور الأصفار المدرجة أمام «الواحد»؟

حتّى نهاية المدينة؟ حتّى قمّة الجبل؟ حتّى البحر؟ إلى الصحراء؟ حتّى الأفق؟

حتّى... ذلك الطرف من العالم؟

حتّى نهاية العالم؟

لا، لا، للأبد، وحتّى كلّ مكان،

حتّى أي مكان موجود،

أينما تستيطع العَدّ،

وأينما تستطيع وضع الصفر أمام «الواحد»،

* * *

عدد النباتات،

الطيور، الزواحف، المواشي،

الإنسان، الملائكة،

الأرضون، السماوات،

النجوم، الشموس، المنظومات،

المَشاهد، المخفيات،

المنخفضات والأعالي،

القبيح والجميل،

الحسنات والسيئات،

كلّ ما هو موجود،

كل كائن في هذه الدنيا،

كل ما يطلق عليه دنيا،

الكون كلّه، الوجود كلّه، هذا هو كلّه!

هذا هو معنى العالم:

عدد كلّ كائنات الكون،

الظاهر منه والمخفي،

في الأرض والسماء،

الجمادات، النباتات،

الحيوانات، الآدميون،

النجوم، الشموس، المنظومات،

هذا هو عدد الكون كلّه؛

«واحدٌ»

وأمامه أصفارٌ حتّى اللانهاية

* * *

أنظر:

إن العدد هو «الواحد» فقط،

أنظر:

إنه مجرد «عدد واحد»،

ما خلا الواحد فإن كلّ ما هو موجود

ـ سواء كان عشراً، مئةً، ألفاً، مليوناً، ملياراً،

حتّى وإن كان لا يُحصى،

ليس بعدد، وليس بشيء،

أعداد موجودة، ولكنها معدومة

معدومة، ولكنها موجودة،

«أصفارٌ»! أي: «خاوية»،

«لا شيء»

«فارغة»،

عديمة «المعنى»،

حتّى أنها ليست بعدد مجرد وحيد،

«عديمة»!

لأن «الواحد» هو العدد الوحيد،

لأنه «عددٌ وحيد»،

أمّا هذا «الصفر»، عندما يُدرج أمام «الواحد»...؟؟؟!!!

عندما تأتي الأصفار أمام «الواحد»،

يبقى واحداً بإزاء كلّ المئات والملايين والمليارات،

أي مئات «الآحاد»، وملايين «الآحاد»، مليارات «الآحاد»...

لأنه مجرد عددٍ «واحد»،

وإن الاثنَين والثلاثة والأربعة والخمسة والستة والسبعة والثمانية والتسعة،

تعني:

واحدَين، ثلاثة آحاد، أربعة آحاد، خمسة آحاد، ستة آحاد، سبعة آحاد، ثمانية آحاد، تسعة آحاد،

عشرة، أحد عشر، اثني عشر، ثلاثة عشر، أربعة عشر، خمسة عشر، ستة عشر، سبعة عشر، ثمانية عشر، تسعة عشر، عشرون.

ثلاثون وأربعون وخمسون وستون وسبعون وثمانون وتسعون ومئة... مئتين وثلاثمئة وأربعمئة وخمسمئة وستمئة وسبعمئة وثمانمئة وتسعمئة، مليون وبليون وترليون وكاترليون... كلها

مجرد «واحد» والباقي أصفار!

* * *

في الرياضيات:

الواحد هو «العدد الوحيد»

وفي هذا العالم:

هو «العدد الوحيد»

وكلّ ما سواه،

صفرٌ

كلّهم أصفار

كلهم عديمون

معدمون

فارغون،

«الصفر»: دائرة فارغة،

تدور،

لتصل في النهاية إلى النقطة الأولى و...

لا شيء!

هذا فحسب!

مجرد واحد وأمامه أصفارٌ إلى ما لا نهاية،

صفرٌ: خاو، فارغٌ، لا شيء!

عندما يريد أن يمثل «نفسه»،

وأن يكون وحيداً،

يجالس سائر الأصفار،

ولكن إذا جالس «الواحد»...!

وإذا أراد أن يكون لـ«الواحد»،

سيخرج عندها من الخواء والوحدة،

ويكون جليساً للواحد!

* * *

وماذا عنك يا بُنَي!

إنك طفلٌ في التاسعة أو العاشرة!

كنتَ لا شيء، كنتَ تراباً، صرتَ غذاءً،

وبعد ثمانين عاماً، أو تسعين عاماً، ستمسي طفلاً كهلاً، وستكون لا شيء،

تتحول إلى تراب،

تدور،

في دائرة،

من دون اتّجاه، ومن دون معنًى، دائرة مُفْرَغَة:

وفي نهاية المطاف، تَصِلُ للنقطة الأولى،

كالصفر.

عندما تعيش لذاتك،

وعندما تريد أن تكون لـ«نفسك» فقط،

وتكون وحيداً،

وعندما تنوي أن تكون مع الأصفار،

سيلتف عليك عمرك كخطٍّ مُنحنٍ

كالصفر،

وفي نهاية المطاف، تصل لنقطة البدء!

تبقى، تجيف،

كالمستنقع، كالحوض،

تُغلَق، كالدائرة،

كـ«الصفر»!

أمّا إذا جالست «الواحد»...

وإذا نويت أن تكون من أجل «الواحد»،

وأن تبتعد عن الخواء والوحدة،

وأن تكون جليساً لـ«الواحد»...

عليك أن تعيش من أجل الآخرين

عندها سيسير عمرك كخطٍّ أفقي،

كطريقٍ،

كنهرٍ،

وعندما تبتعد عن «ذاتك»،

ستصل في نهاية المطاف إلى حيٍّ ما

كالطريق

وستصبّ في النهاية في البحر

كالنهر

ولكن جلست أمام «الواحد»،

وإذا أردت أن تكون من أجل «الواحد» فقط،

وأن تنسلخ عن خوائك ووحدتك،

وأن تكون جليساً لـ«الواحد»،

عليك أن «تموت» من أجل الآخرين،

عندها سيسمو عمرك كخطٍّ عمودي،

كالموج،

كالطوفان،

كقلّة عالية مغرورة،

وتكون في الروابي،

كشجرة سروٍ شامخة،

وستكون بين الحزازيات

التي تنمو في ضوء الشمس

وتتجه نحو السماء

ستكون «كانسان كبير»، كـ«شهيدٍ»

كـ«إمامٍ»،

بين الذئاب، والثعالب، والجرذان، والثيران،

إذ «ينهض»، و«يقف» و«يصمد»،

ستنهض مثله وتقف،

وستكون بين الأصفار كـ«الواحد»!

أجل،

إن «الواحد» هو العدد الوحيد،

إنّه «عدد وحيد» فقط،

أعداد النجوم، المنظومات،

الأرضون، السماوات،

أعداد كل أشياء العالم،

هو «واحد»

وأمامه

أصفارٌ إلى ما لا نهاية!

كان يا ما كان

«واحدٌ» موجودٌ

و«واحدٌ» آخر غير موجود

وما سوى «الله»،

لا يوجد أي شيء.

ولا يوجد أي أحد.

الفهرس

ثالوث العرفان
والمساواة والحرية
و
100000000......

(واحِدٌ وأمامَه أصْفارٌ إلى ما لا نهاية)

قدّم شريعتي في مقاله المعنوَن (العرفان، المساواة، الحريّة) بلُغةٍ ميسّرةٍ النواة الأولى لمشروعٍ فكريّ كان يُراد له الانتشار والتطوّر لو سمحت له الأقدار.

إنّه يقدّم في هذا النص ـ الذي كان خطاباً ألقاه في السنوات الأخيرة من حياته ـ تصوّراً واسعاً عن الدين والعرفان، ويقدّم مقاربةً لافتة للنظريّة الاشتراكيّة والنظرية الوجوديّة ويستخرج منها المشتركات الفكريّة المتجذّرة في كلّ من هذه المدارس، وليبلور بعد ذلك مشروعه الجدير بالاهتمام، متجاوزاً بذلك آفاق الايديولوجيا ومحلّقاً في سماء أنطولوجية من دون أن يتنكّر للجانب المادّي والاجتماعي للذات البشريّة.

يلي مقالة "العرفان والمساواة والحريّة" في هذا الكتاب نصٌّ قصصيٌّ خصّه شريعتي بالطفولة، ونوّه قبل سرده بأنّه مجرد تمرين للبدء بمخاطبة الأطفال بالقضايا الفكريّة والمصيريّة، وقد ضمّن في نصّه البسيط هذا قراءة مميزة ولافتة عن "التوحيد"، مقدّماً خطاباً قد يمكن اعتماده في أدب الطفولة كما أراد شريعتي ذلك.

لوحة الغلاف للرسام: حيدري

Designed by Studio

ISBN 978-1-7732207-0-3

